4750

GIOVANNI AMEDEO FICHTE

DOTTRINA MORALE

secondo i principî della DOTTRINA DELLA SCIENZA

(Jena, Gabler, 1798)

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA
E INTRODUZIONE
DI
LUIGI AMBROSI

MILANO-ROMA-NAPOLI
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
Albrighi, Segati & C.
1918

❦ Alla mia dilettissima Maria, la quale, da che un improvviso male agli occhi m'impedisce qualsiasi lavoro, mi assiste con abnegazione insuperabile, dedico questo volume, da lei portato a termine con la revisione delle bozze degli ultimi fogli. ❦ ❦ ❦

INTRODUZIONE DEL TRADUTTORE

In un momento diverso dalla storica ora presente offrire in veste italiana alla coltura filosofica del nostro paese il *Sistema di Dottrina morale secondo i principî della Dottrina della scienza* di Giovanni Amedeo Fichte [1] sarebbe stata opera già esaurientemente giustificata e dalla grandezza di quel genio speculativo, e dal vivo crescente interesse del nostro tempo per il suo originale sistema idealistico-romantico, e dalla capitale importanza che nella struttura del sistema stesso ha la *Dottrina morale*, e dall'opportunità, quindi, di agevolare la diretta conoscenza di questa a quanti tra noi non fossero in grado di leggerla e gustarla nè nella classica (nonostante i suoi difetti) edizione tedesca dovuta alla pietà filiale di Emanuele Ermanno Fichte [2] — divenuta oggi assai rara, ma di recente

[1] IOH. GOTTL. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig, Gabler, 1798.

[2] V. il vol. IV delle *Opere complete (Sämmtliche Werke)* di Giov. Am. Fichte, edite in otto volumi e con assai utili prefazioni da EM. ERM. FICHTE (Berlin, Veit e C., 1845-46), dopo altri tre volumi di *Opere postume (Nachgelassene Werke)* apparsi per cura dello stesso editore a Bonn fin dal 1834-35, ma aggiunti come ultimi agli otto precedenti, i quali diventano perciò undici. I difetti, che sono stati rim-

fedelmente riprodotta (con tutti i suoi difetti) da Fritz Me-

---

proverati all' edizione del Fichte figlio, consistono, tra gli altri — a parte le critiche riguardanti l' ordinamento generale degli scritti paterni (sulle quali v. A. RAVÀ, *Le opere di Fichte,* in *Rivista di Filosofia,* sett. - dic. 1914) — in errori di stampa, lacune casuali o soppressioni arbitrarie di una o più parole, aggiunte o trasposizioni di vocaboli, disposizione dei capoversi e punteggiatura non sempre quali si avrebbe ragione di aspettarsi, ecc.; donde non poche nè lievi difficoltà per intendere bene e rendere esattamente in altra lingua il pensiero dell' autore. La qual cosa ci preme far rilevare, anche perchè non sembri esagerazione, se diciamo che fu lavoro di non poca lena, sostenuta soltanto dall' interesse per l' opera fichtiana, quello da noi compiuto attorno a una traduzione che ci proponemmo eseguire con la più scrupolosa fedeltà al testo originale, ma, in pari tempo, curando il più possibile la chiarezza del contenuto e l' italianità della forma. Al quale duplice fine ci parve opportuno di riportare tra parentesi curve ( ) le espressioni genuine e più caratteristiche dell' autore, quando il nostro idioma non si prestava a riprodurle se non inadeguatamente ovvero assumendo un certo aspetto di stranezza, e di chiudere tra parentesi quadre [ ] le espressioni aggiunte dal traduttore con intento interpretativo o dilucidativo. Il lettore, in tal modo, è sempre messo sull' avviso circa i punti in cui il linguaggio dell' autore è meno trasparente e può giudicare se talvolta al *traduttore* - secondo il noto bisticcio - non sia accaduto di essere involontariamente il *traditore* del pensiero fichtiano. Il quale pensiero riesce tanto più difficile a restituire nella sua forma genuina, in quanto che esso non solo fu in continua evoluzione e trasformazione, ma ebbe dal Fichte, più oratore che scrittore, le mutevoli formulazioni occasionali adatte alla predicazione, all' insegnamento e alla polemica, anzichè la stabile struttura definitiva di un'opera d'arte destinata a tramandare ai posteri il documento autentico di un sistema compiuto; e la *Dottrina morale,* di cui ci occupiamo qui, risente anch'essa, nello stile, del carattere proprio a quella gran parte delle opere del Fichte, che sono o riproduzioni o preparazioni, ampiamente elaborate in iscritto, di lezioni e corsi accademici. Si aggiunga a ciò che la *Sittenlehre* (1798), e nel contenuto e nella forma, è la continuazione e l' applicazione di quella *Wissenschaftslehre* (1794) che il Medicus, in una sua monografia dedicata al Fichte, non esita a chiamare " il libro, forse, più difficile che esista in tutta la letteratura filosofica *(sie ist vielleicht das schwierigste Buch in der gesamten philosophischen Literatur)* „ (cfr. *Grosse Denker,* editi nel 1911 a Lipsia, Verlag Quelle

dicus ([1]) —, nè nella libera e, proprio nei punti ove il testo è meno chiaro, monca versione inglese fattane dal Kroeger ([2]); (in francese o in altra lingua non ci risulta sia stata mai tradotta, il che non ha certo contribuito ad accrescerle

---

et Meyer, senza data, da E. von Aster, vol. 2.° p. 170) — della *Dottrina della Scienza* abbiamo in italiano la traduzione fattane da A. TILGHER (Bari, Laterza, 1910) — ; si noti, infine, che il Fichte figlio sconsigliava il Bouillier dal tradurre in altra lingua quelle, tra le opere del padre, che non avessero un contenuto popolare e fossero scritte in una rigorosa forma scientifico-filosofica — ecco le sue parole : " Je conseille de ne pas traduire les oeuvres scientifiques proprement dites, et d' une forme philosophique rigoureuse. Il est à peu près impossible de les traduire dans votre langue ; il faudrait les transformer et en changer l'exposition. Une traduction littérale aurait le double inconvénient de faire violence à votre langue, et de ne pas reproduire le véritable esprit du système. „ (cfr. *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse par Fichte, traduit par M. Bouillier, avec une Introduction par Fichte le Fils*, Paris, Ladrange, 1845, p. 38) — : e si sarà, speriamo, meglio disposti a giudicare con qualche indulgenza le manchevolezze anche da noi sentite, ma che non riuscimmo ad evitare, se pur erano evitabili, in questa nostra traduzione, in cui la *lettera* doveva più che mai venir suggerita e giustificata dallo *spirito* della dottrina tradotta, onde ci s' imponeva di continuo la necessità di *ripensare* e, per quanto ci fu possibile, di *rivivere* il pensiero del Fichte.

([1]) JOH. GOTTL. FICHTE, *Werke. Auswahl in sechs Bänden (mit mehreren Bildnissen Fichtes)*, edizione e introduzione di FRITZ MEDICUS, Leipzig, 1908-1912. Non intendiamo detrarre nulla alle lodi giustamente tributate d' ogni parte a questa nuova edizione delle principali opere del Fichte, condotta di recente a termine e salutata nel mondo filosofico come un importante e lieto avvenimento, soprattutto per il contributo che porterà alla diffusione e alla conoscenza della dottrina fichtiana; dobbiamo soltanto osservare che, almeno per quanto concerne il *System der Sittenlehre*, di cui diamo qui la traduzione, la collazione del testo nell' ediz. del Medicus non presenta assolutamenta nulla di diverso e nulla di migliorato, rispetto a quella del 1845-46 curata da Em. Erm. Fichte ; se mai, anzi, qualche errore di stampa in più ; onde essa non ci è stata di nessun aiuto. Tanto per la verità.

([2]) *The Science of Ethics as based on the science of knowledge by Ioh. Gottl. Fichte*, traduz. di A. E. KROEGER, edita da W. T. Harris (London, Kegan Paul, Trench, Trübner et Co., Ltd., 1907).

il numero dei lettori). Durante, poi, l'attuale immane cataclisma bellico che sì inaspettatamente ha tutta Europa sconvolto e le nostre coscienze profondamente turbato, in questa tragica ora che tigne il mondo di sanguigno, perchè proprio nella terra classica dell'idealismo filosofico, sfrenatasi l'ebbrezza mistica di una supposta superiorità di razza e di coltura, prevalso un malinteso spirito di egemonia mondiale, straripata la prepotenza del militarismo, scatenatisi gli istinti e le cupidigie più basse, la civiltà sembra inabissata nel buio e la scienza si è trasformata, con scempio di ogni legge umana e divina, in strumento di barbarie, rinnegando quel carattere umano che della scienza è e deve essere la vera, sovrana, immortale bellezza, in questa immensa ruina di tutta la scala dei valori, due forti ragioni di più — contrariamente a quanto potrebbe parere a prima vista — c' inducono all' opera stessa: da un lato mostrare con quale serenità, imparzialità e altezza di vedute noi italiani, che più volte nella storia fummo maestri di civiltà, sappiamo riconoscere, pur quando gli animi nostri siano agitati da moti sentimentali avversi, il possente contributo di pensiero e di moralità che gli spiriti geniali, a qualunque nazione appartengano, hanno recato alla coltura; dall' altro fornire, con la divulgazione delle dottrine morali di un filosofo tedesco come il Fichte — da cui più specialmente con grave errore si vorrebbe derivare il pangermanismo — una prova di più della radicale deviazione che le finalità della Germania odierna, rappresentata dai Nietzsche, dai Treitschke, dai Bernhardi, dai Chamberlain, dai Woltmann, segnano rispetto alle idealità profondamente umane e universali rifulgenti in tutta la letteratura e in tutta la filosofia della Germania classica, rappresentata da

un Leibniz, da un Lessing, da un Herder, da un Goethé, da uno Schiller, da un Kant e dallo stesso Fichte [1].

Perchè anche il Fichte, al pari del suo grande predecessore Emanuele Kant — il filosofo della pace a cui con esattezza soltanto relativa egli fu contrapposto come il filosofo della guerra —, aspirava, pur con tutte le esagerazioni essenzialmente teutoniche del suo pensiero, al regno della ragione, al *Vernunftstaat,* basato sul riconoscimento del valore dello spirito quale unico, vero e assoluto valore, e costituito da personalità autonome e responsabili che devono svolgersi soltanto entro le linee di un ordinamento razionale del tutto. Che se la magnificazione e la glorificazione della lingua e del popolo tedesco a cui il Fichte assurge, a cominciare dai *Caratteri fondamentali dell'età presente* [2]

---

[1] V. in proposito nella *Revue de Métaphysique et de Morale* (nov. 1914, pubbl. nel nov. 1915) l'importante articolo di V. BASCH, *L'Allemagne classique et le pangermanisme.* — V. inoltre SANTE FERRARI, *Fra la guerra e l' Università* (Sestri Ponente, 1915); in questo discorso inaugurale dell'anno accademico 1915-16 all' università di Genova, l'A., dopo avere stigmatizzato con indignata parola " la nuova sofistica, più audace e più operativa dell'antica, che in Germania per decennî lavorò a eccitare gli spiriti e a inebbriarsi nel sogno del dominio mondiale a qualunque patto ", " le iniquità senza pari, corruttrici, vigliacche, brutali, e le violazioni dei patti più solenni che quel popolo sostituisce .... al valore degli eroi pagani, alla cavalleria del guerriero medievale " e " la volontà sinistra che informò i metodi alla subdola preparazione dell' immane delitto " (p. 7), invita a distinguere in quella nazione le opere dei grandi avi e quelle dei nepoti: " Quali e quante pagine troveremmo nei primi, atte a rintuzzare, a riprovare, a distruggere le smodate ambizioni dell' oggi! e quanti successori vedremmo rinnegati! " (p. 13) e, per antitesi, si ferma a illuminare nella loro sublime purezza le figure del Kant e del Fichte.

[2] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Sämmtl. Werke,* VI). Queste conferenze, tenute nel 1804-05, si direbbero quasi altrettanti affreschi di filosofia della storia, di cui lo Herder aveva dato il mo.

sino ai *Discorsi alla nazione tedesca* (1), attraverso la serie di opuscoli politici intermedî (2), hanno potuto giustamente apparire come la radice del pangermanismo, non ne segue perciò che il Fichte stesso fosse un pangermanista. " Come! esclama il Basch (3), pangermanista quel Fichte che parla nel 1807-08 a Berlino, ancora occupata dai francesi, dinanzi a spie francesi, dopo Auerstädt e Iena, dopo Eylau e Friedland, dopo quel trattato di Tilsit di cui sappiamo le stipulazioni draconiane! Chi non vede che appunto perchè il suo popolo era asservito, umiliato, esposto a essere cancellato dalla carta d' Europa con un tratto di penna dell' onnipossente imperatore francese, e appunto perchè la Germania era stata spezzettata, la Prussia smembrata, egli ha, per legittima reazione e con sforzo ammirevole, esaltato, idealizzato, divinizzato quel popolo, opponendo alla realtà la visione magnifica di un avvenire che a lui stesso appariva problematico? Le *Reden* sono un' utopia; un' utopia cento volte quel Germano autoctono, quel *Mutterland*, quella lingua madre; e il Fichte lo sapeva bene e l' ha

---

dello, e in cui il Fichte, con una miscela di nazionalismo mistico e di cosmopolitismo umanitario, tratteggia a grandi periodi l'evoluzione del genere umano dalle sue più lontane origini sino ai suoi più remoti destini futuri, passando attraverso le cinque età: *a)* dell' *innocenza* o ragione istintiva, *b)* dell'*autorità* o ragione coercitiva, *c)* del *peccato* o ribellione contro la ragione sia istintiva sia coercitiva, *d)* della *giustizia* o arte della ragione, *e)* della *santità* o scienza della ragione.

(1) *Reden an die deutsche Nation* (*Sämmtl. Werke*, VII).

(2) Segnaliamo, tra gli altri, i *Discorsi ai combattenti tedeschi all' inizio della campagna del 1806 (Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges)* (*Sämmtl. Werke*, VII) e i dialoghi patriottici dell' anno 1807, *Il patriottismo e il suo contrario (Der Patriotismus und sein Gegentheil)*, (*Sämmtl. Werke*, XI, *Nachgel. Werke*, III).

(3) V. art. cit., pp. 783-784.

detto egli stesso. Questa lingua, questo popolo egli li pôneva non come già esistenti, ma come qualcosa che bisognava creare, se si voleva salvare la nazione tedesca dalla rovina totale e impedire che fosse radiata dal numero dei popoli indipendenti. Questa lingua e questo popolo non erano una realtà, ma un ideale, o meglio un imperativo „ [1]. Del resto non abbiamo avuto anche noi, nella nostra letteratura, un fenomeno analogo ai *Discorsi alla nazione tedesca*, in quel *Primato morale e civile degli Italiani*, in cui, invertendo il punto di vista fichtiano, il Gioberti costruiva una filosofia della storia non meno utopistica, ma che pur tanti petti scosse, tante anime accese negli anni più belli del nostro riscatto [2]? Che se poi il libro eloquente ed essenzialmente opera di fede del Fichte sia inteso non alla lettera ma nel suo profondo significato filosofico, spogliato dei suoi particolari riferimenti spaziali e temporali e considerato *sub specie aeternitatis*, allora non solo oltrepassa il valore di uno scritto d' occasione, ma si eleva all' altezza di un' opera sublime, perennemente suggestiva di nobili pensieri e di eroiche azioni. L' autore, sempre ispirandosi a quel suo idealismo immanente, che egli contrappone a

---

[1] È il *leit-motiv* proprio di tutta la filosofia fichtiana porre il " dover essere „, ossia l' " ideale „, come condizione creatrice e ragione sufficiente e spiegazione finale dell' " essere „, ossia del " reale „. Se il Kant potè dirsi il Copernico della filosofia, in quanto trasferì il punto di vista del problema filosofico dall' *oggetto* al *soggetto*, dall' *essere* al *conoscere*, il Fichte può dirsi anch'egli il Copernico della filosofia, in quanto spostò di nuovo quel punto di vista dal *conoscere* al *fare*, dall' *essere* al *dover-essere*: la vera realtà, il vero assoluto sta per lui nell' ideale, nel *dovere*.

[2] V., in *Rivista di Filosofia* (ott.-dec. 1915), A. Faggi, *Il " Primato „ del Gioberti e i " Discorsi alla nazione tedesca „ del Fichte.*

qualsivoglia dogmatismo, specialmente se materialistico, sostiene in sostanza che non c'è possibilità di filosofia e di poesia, di religione e di educazione, di libertà e di progresso, se non là dove lo spirito crei o trovi in sè, e in nessun modo attinga dal di fuori, il principio propulsore e direttivo di tutta l'esistenza [1]. Questo idealismo immanente egli chiama filosofia *tedesca*, ossia *viva*, di fronte a qualsiasi filosofia *straniera*, ossia *morta*. E che intende egli per *tedesco?*

---

[1] Non occorre ricordare che secondo il Fichte vi sono due sistemi filosofici rigorosamente conseguenti, ciascuno dal suo punto di vista: *a)* il *dogmatismo, b)* l'*idealismo*. Ufficio della filosofia è spiegare l'esperienza, la quale è costituita dalle rappresentazioni delle cose. Ora si può *a)* o far derivare la rappresentazione dalle cose, come fa il dogmatismo, *b)* o far derivare la cosa dalla rappresentazione, come fa l'idealismo. Lo scegliere l'una piuttosto che l'altra delle due vie possibili dipende dal carattere individuale. Un sistema filosofico — basterebbero queste parole a mostrare quanta fede pratica, quanta iniziativa personale ed energia spirituale il Fichte mettesse nella sua filosofia e quanta ne esigesse da chi questa filosofia voglia comprendere — non è uno strumento inanimato che si possa a piacimento possedere o alienare: esso scaturisce dal più profondo dell'anima umana: “ *Was für eine Philosophie man wähle, hängt... davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder abnehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.* „ (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *Sämmtl. Werke*, I, p. 434). La scelta sarà diversa secondo che prevarrà in noi il sentimento dell'indipendenza e dell'attività o il sentimento della dipendenza e della passività; un carattere flaccido per natura, ovvero rilassato e incurvato dalla schiavitù dello spirito, dal lusso raffinato o dalla vanità, non s'innalzerà mai all'idealismo: “ *ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.* „ (ibid.). E ciò, indipendentemente dalle ragioni teoretiche che anch'esse dànno un'incontestabile superiorità di filosofia esaurientemente persuasiva all'idealismo di fronte all'insufficiente e assurdo dogmatismo.

Nel settimo discorso, in cui si approfondisce il concetto dell'*originarietà* e *germanicità di un popolo* [1] l'autore stesso ha cura di far rilevare " con chiarezza perfetta „ ciò che in tutto il suo libro ha inteso per *tedesco* (*was wir in unsrer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben*). " Il vero e proprio punto di divisione — egli scrive — sta in questo: o si crede che nell'uomo ci sia qualcosa di assolutamente primo e originario, si crede nella libertà, nell'infinito miglioramento e nell'eterno progresso della nostra specie, oppure si nega tutto ciò e si crede di vedere e comprendere chiaramente che è vero tutto il contrario. Coloro che vivono creando e producendo il nuovo, coloro che, se non hanno questa sorte, almeno abbandonano decisamente quel che non ha valore (*das Nichtige*) e vivono aspettando che da qualche parte la corrente della vita originaria venga a rapirli con sè, coloro che, non essendo neppure tanto avanti, almeno presentono la verità, e non l'odiano o non la paventano, ma l'amano: tutti costoro sono uomini originarî e, considerati come popolo, sono un popolo vergine (*Urvolk*), sono il popolo per eccellenza, sono *tedeschi*. Coloro, invece, che si rassegnano a essere un che di secondo e derivato e chiaramente concepiscono e riconoscono sè stessi come tali, tali sono in realtà, e sempre più tali divengono in forza di questa loro credenza; essi sono un'appendice della vita che una volta prima di loro o accanto a loro viveva per impulso proprio, essi sono l'eco che la roccia rimanda di

---

[1] S'intitola: *Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit und Deutscheit eines Volkes* (*Sämmtl. Werke*, VII, pp. 359-377), (nella trad. ital. Burich, Palermo, Sandron, 1915, pp. 125-147).

una voce già spenta, e, considerati come popolo, non sono un popolo vergine, anzi di fronte a questo sono *stranieri* ed estranei *(Fremde und Ausländer)* „ (¹). Ecco, dunque, che cosa significa: tedesco! non già il tedesco considerato *hic et nunc*, ma il simbolo di un tipo ideale, onde il Fichte, continuando, aggiunge: " Chiunque crede nella spiritualità, nella libertà e nel progresso di questa spiritualità mediante la libertà, egli, **dovunque sia nato, qualunque lingua parli** (*wo es auch geboren sey und in welcher Sprache es rede*) è dei **nostri**, appartiene a noi, ci seguirà; chiunque, invece, crede nella stasi generale, nella decadenza, nel ricorso circolare e pone a governo del mondo una natura morta, egli, dovunque sia nato, qualunque lingua parli, è non-tedesco (*undeutsch*), è per noi uno straniero, ed è desiderabile che quanto prima si stacchi completamente da noi „ (²). I *Discorsi alla nazione tedesca*, dunque, soltanto occasionalmente si rivolgono al popolo germanico, mentre nella loro profonda verità si rivolgono a tutti i popoli moderni, a tutti gli uomini che hanno fede nella libera spiritualità, di qualunque paese essi siano, additando a ciascuno la via sulla quale si può servire alla propria patria particolare e insieme alla gran patria comune, si può essere a un tempo nazionalista e cosmopolita, perchè gl' interessi supremi ed essenziali dell'umanità sono sempre e dovunque gli stessi.

Ma a dimostrare in modo definitivo quanto l'autore dei *Discorsi* sia alieno dal cosidetto pangermanismo sta il

---

(¹) *Reden an die deutsche Nation (Sämmtl. Werke*, VII, p. 374), (nella trad. ital., pp. 143-144).

(²) Ibid. p. 375, (nella trad. ital., pp. 144-145); il neretto delle parole " dovunque sia nato ecc. „ è nostro.

discorso decimoterzo, donde trae maggior luce il significato di tutti gli altri. Si direbbe che i pangermanisti, ai quali piace farsi forti dell'autorità del nostro filosofo, si siano di proposito arrestati dinanzi a questa sua arringa, che pure è il punto culminante verso cui tendono le rimanenti e che può dirsi un vero catechismo antimperialistico. Tutto ciò che all'imperialismo della Germania odierna sembra l'ideale che essa sarebbe chiamata ad attuare: il possesso di colonie, l'esclusiva libertà dei mari, il commercio e l'industria mondiali, le guerre di aggressione e di conquista, la barbarie scientificamente organizzata, le vessazioni sui paesi invasi, la visione di una monarchia universale, l'egemonia assoluta, vi è rappresentato come odioso e insensato [1].

Ammettiamo pure che il Fichte abbia combattuto questa criminosa megalomania perchè essa nel 1806 s'incarnava sotto i suoi occhi nella Francia napoleonica; non è men vero, però, che l'ideale opposto, a lui caro, rispondeva in modo reciso a tutta una concezione politica che fa di lui il figlio e il rappresentante più genuino della rivoluzione francese. La sua vita, i suoi scritti di filosofia pratica e di filosofia della storia ne sono prova ampia, piena, sicura, e se anche subirono modificazioni, queste riguardano non il suo pensiero e i suoi sentimenti, i quali in fondo rimasero sempre gli stessi, ma le mutate circostanze esteriori, il mutato aspetto della Francia, divenuta, da repubblicana e liberatrice, imperialistica e liberticida. Nato popolo — figlio di un povero tessitore, infatti, comincia la vita avviandosi al mestiere paterno e guardando le oche —, egli sempre po-

---

[1] *Reden* ecc. (*Sämmtl. Werke*, VII, pp. 459-480), (nella trad. ital., pp. 255-280).

polo è rimasto nel più profondo dell'anima, per quanto ricca e forte sia divenuta poi la sua coltura, a qualunque sommità della scienza, dell'eloquenza e della gloria siasi inalzato il suo genio. Già sin dagl' inizî della sua fama si rivela un democratico ardente, giacobino quasi, irreconciliabile avversario di ogni pregiudizio religioso, politico e nazionalistico. Subito dopo la sua *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi d'Europa che fino allora l'avevano oppressa* (1793) [1], egli, nei suoi *Contributi alla rettifica dei giudizî del pubblico sulla rivoluzione francese* (1793) [2], plaude ai principî dell'89 col fervido entusiasmo d'un uomo la cui classe usciva redenta da quel grande atto di liberazione sociale, e afferma la sua fede nella rivoluzione stessa, proclama i diritti del popolo, frusta a sangue il militarismo, maledice alle guerre mosse da interessi o da capricci dinastici, e lancia contro principi e monarchie assolute i primi strali di quell'eloquenza appassionata che fa di lui forse il più grande oratore della Germania [3].

---

[1] *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrükten (Sämmtl. Werke*, VI).

[2] *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (*Sämmtl. Werke*, VI).

[3] In queste sue prime opere politiche, che per lungo tempo furono messe all'indice in tutta la Germania, il Fichte mostra che la rivoluzione francese fu il prodotto necessario della libertà del pensiero, che la persona morale ha il diritto di elevarsi contro lo Stato, e che l'uomo uscito dalle mani della natura è autonomo, e che è inalienabile il diritto dei cittadini di modificare la costituzione, di uscire da un'associazione politica per crearne una nuova, di fare ciò che appunto si chiama una rivoluzione..... Fine ultimo degli uomini è la coltura di tutti per la libertà, ma le monarchie, egli afferma, invece di lavorare al perfezionamento dei sudditi, sono state centro di depravazione morale. Come hanno inteso, infatti, i sovrani la coltura dei sudditi a loro affidati? Sotto forma di educazione alla guerra; perchè, dicono essi, *la guerra coltiva.* « Ora, è vero che la guerra

---

inalza le nostre anime a sentimenti e azioni eroiche, al disprezzo del pericolo e della morte, alla noncuranza dei beni continuamente esposti al saccheggio, a una simpatia per tutto ciò che ha aspetto umano, perchè i pericoli e i dolori sopportati in comune stringono di più gli altri a noi. Ma non crediate di vedere in queste mie parole un panegirico della vostra follia bellicosa, o fors'anco l'umile preghiera che l'umanità dolente v'indirizzerebbe perchè non cessiate dal decimarla con guerre sanguinose. *La guerra non inalza all'eroismo se non le anime già per natura eroiche; incita, invece, le anime poco nobili alla ruberia e all'oppressione della debolezza priva di difesa. La guerra crea a un tempo eroi e vili rapinatori, ma ahimè delle due specie quale in numero maggiore?* „ (cfr. *Sämmtl. Werke*, VII, pp. 90-91). Nel fondare e governare i loro Stati i monarchi mirano a rafforzare la loro onnipotenza all'interno, ad allargare le loro frontiere all'esterno: due fini, questi, tutt'altro che favorevoli alla coltura dei loro sudditi. I monarchi pretendono di essere i custodi del necessario equilibrio delle forze europee; ma questo fine, se è il loro, è perciò anche quello dei loro popoli? “ Credete proprio — egli domanda ai principi tedeschi — che l'artista o il contadino lorenese o alsaziano abbia molto a cuore di veder menzionata la propria città o il proprio villaggio, nei manuali di geografia, sotto la rubrica dell'impero germanico, e che per ottenere ciò butti via lo scalpello o l'aratro? Il pericolo della guerra, ossia di ciò che lede e ferisce a morte la coltura, ultimo fine dell'evoluzione umana, deriva unicamente dalla monarchia assoluta, la quale tende per necessità alla monarchia universale. Sopprimete questa causa, e tutti i mali che ne derivano scompariranno anch'essi, e le guerre terribili e i preparativi della guerra, ancor più terribili, non saranno più necessarî (ibid. p. 95). — Più oltre, poi, troviamo il Fichte antisemita e antimilitarista: antisemita contro quegli ebrei “ che sono refrattarî ad assimilarsi alle nazioni in mezzo a cui pur vivono „; antimilitarista contro l'esercito del suo tempo “ che metteva il proprio onore nella propria umiliazione e trovava nell'impunità per le sue angherie contro i borghesi e i contadini un compenso ai pesi del proprio stato „. E continua: “ Il più brutale semibarbaro crede acquistare con la divisa militare una superiorità sul contadino timido e spaventato, che sopporta le sue prepotenze e i suoi insulti per non essere, per soprammercato, anche bastonato. Il giovincello che può vantare più antenati, ma non certo più coltura, considera la propria spada come un titolo sufficiente per guardare dall'alto e con disprezzo il commerciante, l'uomo di scienza e l'uomo di Stato.... „ (ibid. p. 151).

della Dottrina della scienza (1796) [1] e *Lo Stato commerciale chiuso* (1800) [2] contengono anch'essi una filosofia politica che, scaturita interamente, oltrechè dal pensiero kantiano, dai principî della rivoluzione francese, supera quel pensiero e questi principî per le conseguenze economiche che egli fu il primo a trarne, e approda all'affermazione di un diritto dei popoli e di un diritto dei cittadini del mondo *(Völker- und Weltbürgerrecht)* e alla necessità di un'*Unione di popoli* (*Völkerbund)* — ben diversa da uno *Stato di popoli (Völkerstaat*) — che garantisca la giustizia e porti gradatamente alla *Pace perpetua (zum ewigen Friede)* [3]. E

---

(1) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschafts lehre (Sämmtl. Werke,* III).

(2) *Der geschlossene Handelsstaat (Sämmtl. Werke,* III). Vedine anche la traduz. ital. di G. B. P., *Dell'ottimo ordinamento di uno Stato* ecc., Lugano, 1851, e l'altra (anonima) *Lo Stato secondo ragione e lo Stato commerciale chiuso*, Torino, Bocca, 1909.

(3) Ecco, sommariamente, la dottrina politico-economica del Fichte: La radice più profonda dell'Io è l'Io pratico o la libera volontà; e poichè alla libera volontà di ciascun individuo si contrappone quella degli altri, nasce una libera azione reciproca tra le diverse volontà individuali, per regolare la quale gli uomini hanno concluso il contratto sociale da cui è uscito lo Stato. Nello Stato il potere legislativo appartiene alla comunità dei cittadini; l'esecutivo può essere affidato sia all'elezione (democrazia), sia alla cooptazione (aristocrazia), sia all'elezione e alla cooptazione insieme (aristo-democrazia). Tutte queste forme di governo sono egualmente legittime, purchè vi sia accanto a esse un altro potere indipendente, l'*Eforato,* il quale decida dei casi in cui il potere esecutivo, essendo caduto in errori o colpe, deve risponderne dinanzi alla comunità. Oltre a questo contratto sociale-politico, il Fichte, oltrepassando la prudenza borghese del Kant, il quale ammetteva come legittima l'ineguaglianza economica accanto all'eguaglianza politica, istituisce un contratto sociale-economico *(Eigenthumvertrag);* egli proclama originarî in ciascun uomo il diritto alla vita e il diritto al lavoro, e di fronte alla proprietà privata (prodotti del suolo coltivato, bestiame, case, mobili, ecc.) dichiara proprietà dello Stato ciò che la natura produce da sola e ciò che la col-

sino all'ultimo anno della sua vita, nelle lezioni sulla *Dot-*

---

lettività produce meglio del singolo individuo (miniere, foreste, grandi industrie, servizî pubblici, ecc.). Per l'elaborazione dei prodotti naturali richiede corporazioni di competenza tecnica, e sulla qualità e quantità dei prodotti industriali il diritto di sorveglianza da parte dello Stato. Donde segue la necessità che da un lato i cittadini rinunzino alla libertà industriale, e dall'altro si stabilisca uno scambio armonico tra i prodotti naturali e i prodotti industriali, essendo reciprocamente gli uni indispensabili alla produzione degli altri. Per questo scambio si è formata la classe speciale dei commercianti. Per impedire ai produttori di elevare ad arbitrio i prezzi dei prodotti, lo Stato accumula in magazzini generali, mediante prestazioni in natura degli agricoltori e prestazioni d'opera degli artigiani, i frutti della terra e gli strumenti del lavoro, sì che i prezzi vengono livellati. Per obbligare i produttori a vendere, lo Stato mette in circolazione la moneta, la quale rappresenta la somma di ricchezza che può essere venduta, e rende possibile a un produttore di cedere i suoi prodotti anche in un momento in cui non gli occorra ancora di prendere in cambio altri prodotti. E affinchè sia garantita la proprietà e regolata la circolazione dei prodotti e mantenuto l'equilibrio tra agricoltori, industriali e commercianti — equilibrio che sarebbe turbato dall'importazione di prodotti stranieri, dei quali i cittadini debbono assolutamente poter fare a meno — è necessario che lo Stato vieti tutti gli accessi ai commercianti di fuori e ai contrabbandieri di dentro, che sia cioè uno Stato commerciale rigorosamente chiuso. Il Fichte si ripromette le conseguenze più vantaggiose per la moralità del " popolo fortunato „ che adotti la perfetta chiusura commerciale e viva soltanto di ciò che è prodotto e fabbricato dal paese, venduto e consumato nel paese (cfr. *Der geschlossene Handelsstaat, Sämmtl. Werke*, III, pp. 504-509), e conclude che di lì innanzi sarà la scienza il miglior legame internazionale tra tutte le nazioni divenute Stati chiusi: perchè " nessuno Stato della terra, dopochè il sistema politico-economico dianzi descritto sia diventato universale, e siasi fondata pace perpetua tra i popoli, avrà il menomo interesse a celare ad altri le proprie scoperte, giacchè ogni Stato potrà servirsene soltanto all'interno per il proprio sviluppo e non già per opprimere gli altri Stati o acquistare una qualsivoglia preponderanza su di essi. Nulla, quindi, impedirà la libera comunicazione tra i dotti e gli artisti di tutte le nazioni: di lì innanzi i giornali, invece di guerre e battaglie, trattati di pace e di alleanza, conterranno soltanto notizie dei progressi della scienza, delle nuove invenzioni, del perfezionamento della legislazione e degli

trina dello Stato ([1]), tenute a Berlino nel 1813, proprio quando la Prussia si preparava a quella guerra d'indipendenza che egli tanto si era adoperato a suscitare, si domanda ancora una volta quale sia la guerra legittima (*der wahrhafte Krieg*) e risponde: Una guerra è giusta soltanto qualora la libertà e l'indipendenza nazionale di un popolo siano attaccati; gli uomini, per compiere il loro destino, devono formare società libere, e uno Stato non ha valore se non in quanto può contribuire all'avvento del regno universale della libertà e della ragione. A questa guerra veramente popolare vuole il Fichte nelle sue le-

---

ordinamenti di governo; e ogni Stato si affretterà ad arricchirsi delle scoperte degli altri popoli. „ (ibid. pp. 512–513). Nè si ha a temere, del resto, dalla chiusura commerciale dei singoli Stati il loro isolamento, perchè i rispettivi sudditi, in quanto *cittadini del mondo (Weltbürger)*, circolano liberamente da uno Stato all'altro, portando seco i diritti inerenti alla persona e alla proprietà; occorre anzi, per questo, una legislazione comune che garantisca tali diritti e punisca l'ingiustizia commessa dal cittadino di uno Stato a danno del cittadino di un altro Stato. I diversi Stati, inoltre, fanno contratti, concludono trattati e sono rappresentati gli uni presso gli altri da ambasciatori. Nel caso che uno degli Stati contraenti violi il contratto, la guerra è l'unico mezzo per punirlo di questa violazione. Ma ogni guerra è aleatoria, e se proprio lo Stato che violò il contratto rimanesse vittorioso, in quanto più forte?! A evitare tale ingiustizia bisogna che un'Unione di Stati, meglio ancora, un'*Unione di popoli (Völkerbund)* s'impegni a punire, *viribus unitis,* lo Stato che, appartenente o no all'Unione, si rifiuti di riconoscere l'indipendenza degli Stati uniti o violi un contratto concluso con uno di essi (*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Sämmtl. Werke*, III, p. 379). Quanto più questa Unione si allargherà, estendendosi a poco a poco su tutta la terra, tanto meglio sarà assicurata la *Pace perpetua (der ewige Friede),* che è il solo rapporto legale tra gli Stati: la guerra dev'essere soltanto mezzo al fine supremo, che è la conservazione della pace; mai fine a sè stessa (ibid. p. 382).

([1]) *Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (Sämmtl. Werke*, IV).

zioni preparare gli uditori, perchè è questa “ la guerra legittima, la guerra cioè in cui non si tratta di famiglie regnanti, ma in cui il popolo si leva a difendere la propria vita, la propria individualità, le proprie prerogative, la guerra a cui soltanto i vili vorrebbero sottrarsi, e per cui invece i cittadini con esultanza daranno i loro beni, il loro sangue, rifiutando ogni proposta di pace sino a che non siano garantiti contro ogni minaccia ulteriore ” [1]. L'oratore, è vero, contrappone ancora una volta qui il carattere germanico al carattere neolatino e specialmente al francese, per concluderne che non bisognava aspettarsi certo da un Napoleone, strangolatore della nascente libertà della Francia rivoluzionaria, l'attuazione del regno di giustizia che l'architetto del mondo affidava invece al popolo tedesco; ma ciò attesta anche come il filosofo patriota del 1813 fosse sempre sotto la medesima ispirazione che lo animava vent'anni prima nel suo entusiasmo per la rivoluzione francese; e, malgrado tutte le apparenze in contrario, è sempre la medesima ispirazione quella che traspare nel *Disegno di uno scritto politico della primavera 1813* [2], destinato a illustrare il proclama del re di Prussia “ Al mio popolo ”: quivi il Fichte, se, dinanzi al pericolo mortale che minacciava la nazione tedesca, riconosce la necessità di porle a capo come despota sovrano (*Zwingherr*) il re di Prussia, non perciò rimane meno fedele al suo ideale democratico; per lui — ha dovuto riconoscerlo lo stesso

---

[1] *Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges (Sämmtl. Werke*, IV, pp. 409-414).

[2] *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813* (*Sämmtl. Werke*, VII).

Treitschke (1) — la Repubblica, senza re, senza principe, senza signori, è sempre il vero Stato di ragione. Passato il pericolo, il sovrano stesso dovrà adoperarsi con tutte le sue forze a disabituare i suoi sudditi dalla soggezione, a

---

(1) *Fichte und die nationale Idee*, in *Historische und politische Aufsätze,* 4. ediz. Leipzig, Hirzel, 1871, vol. I, p. 135. « Noch immer schwebt ihm als höchtes Ziel vor Augen eine " Republik der Deutschen ohne Fürsten und Erbadel ", doch er begreift, dass dieses Ziel in weiter Ferne liege. Für jetzt gilt es das " die Deutschen sich selbst mit Bewusstsein machen " ». Sì, è vero, il Fichte colloca in un tempo ancora assai lontano la vagheggiata attuazione del suo ideale repubblicano, al punto che uno dei frammenti di una sua opera politica, scritta a Königsberg nell'inverno 1806–07 e rimasta incompiuta, s'intitola: *La repubblica tedesca al principio del sec. XXII, sotto il suo V.° protettore (Die Republik der Deutschen zu Anfang des zwei- und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte)*; ma intanto quale coraggioso e severo linguaggio rivoluzionario egli tiene contro i principi alemanni, così in questo frammento come altrove! Con la spietata crudeltà del chirurgo che, per guarire radicalmente una piaga purulenta, affonda il bisturi nel più vivo delle carni, egli mette a nudo tutti i difetti e le turpitudini del suo tempo e del suo paese e propone come rimedio una nuova costituzione, la quale dovrebbe stabilire l'eguaglianza di tutti i popoli teutonici e non ammettere altra disuguaglianza tra gl'individui che non sia quella dell' ingegno; una costituzione adatta a una nazione come la germanica, la quale, dic' egli, pressochè incurante del giudizio delle altre nazioni, ha la caratteristica di raccogliersi in sè stessa e di non chiedere nulla più che di vivere pacificamente secondo il proprio genio. " Una nazione, la quale, come la tedesca, non mira che ad affermare e conservare per sè la propria forma d'esistenza *(ihr eigenthümliches Seyn)* e in nessun modo a imporla ad altri *(keinesweges anderen es aufzudringen)*, non senza intenzione è stata collocata in mezzo a popoli, i quali, tosto che abbiano acquistato una mediocre quantità di coltura, sentono il bisogno di diffonderla al di fuori; nell'eterno disegno della storia umana essa è destinata a servire di diga a questa intempestiva invadenza e a fornire non solo a sè stessa, ma a tutti gli altri popoli d' Europa la garanzia di poter progredire, ciascuno a suo modo, verso il fine comune (.... *sie sey* [*die deutsche Nation*], *im ewigen Entwurfe eines Menschengeschlechtes im Ganzen, bestimmt, als ein Damm dazustehen gegen jene unzeitige Zudringlichkeit, und um*

renderli, in altri termini, capaci di fare a meno di lui." Se così non dovesse avvenire nel futuro della Germania — esclama egli con forza — importerebbe poco che una parte di essa fosse governata da un maresciallo francese come Bernadotte, nel cui spirito almeno sono passate le visioni entusiasmanti della libertà, piuttosto che da un signorotto tedesco, tronfio d'orgoglio, immorale e di una brutalità e di un'arroganza sfrontate „ (¹). Quando si leggano queste parole contenute in quel medesimo *Scritto politico della primavera 1813*, che non interamente a torto si è potuto considerare come il luogo letterario in cui l'autore si è più inoltrato sulla via del nazionalismo, e quando si ricordi il noto particolare della vita del Fichte, di avere cioè, nel febbraio 1813, dopo la disastrosa campagna di Russia, impedito come un orrendo delitto il macello a tradimento della guarnigione francese rimasta a Berlino, chi vorrà ancora vedere nel nostro filosofo un pangermanista a cui si possa far risalire la responsabilità non solo delle teorie insensate degli odierni teutomani, ma persino del cinismo satanico con cui e per terra e per aria e per mare pretendono ap-

---

nicht nur sich, sondern auch allen anderen europäischen Völkern die Garantie zu leisten, dass sie auf ihre eigene Weise laufen könnten zu dem gemeinsamen Ziele) „ *(Sämmtl. Werke*, VII, p. 533). Quale stridente contrasto tra l'ufficio storico-politico che il Fichte assegnava alla nazione tedesca e quello che la Germania odierna pretende arrogarsi!

(¹) *Aus dem Entwurfe etc. (Sämmtl. Werke*, VII, p. 569). « Wenn wir daher nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat, so läge an sich nicht so viel daran, ob ein französischer Marschall, wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergegangen sind, oder ein deutscher aufgebasener Edelmann, ohne Sitten und mit Rohheit und frechem Uebermuthe, über einen Theil von Deutschland gebiete. »

plicarle i novelli barbari odierni, i rossi devastatori più veri e maggiori dello stesso Attila *flagellum Dei?*

Tanto più tempestivo, e tanto più salutare e confortevole ci sembra, dunque, dinanzi alla mostruosa degenerazione del senso morale di cui dà spettacolo l'odierna nazione tedesca, ostentando di non riconoscere altro diritto all'infuori del despotismo e della forza bruta, rievocare dalla letteratura classica di questa stessa nazione la dottrina morale di uno dei più grandi assertori e della forza del diritto e del diritto che individui e popoli hanno alla giustizia, all'indipendenza, alla libertà.

Chi abbia seguito nella storia della filosofia le vicende toccate alla dottrina di G. A. Fichte ([1]), avrà notato come al grande entusiasmo e ai vivaci dibattiti suscitati dal suo primo apparire succedesse per varî decennî un immeritato oblio, dovuto al predominio delle dottrine uscite dal suo seno e specialmente dello hegelismo, i cui rappresentanti, imponendo alla storia della filosofia un loro preconcetto di scuola, quello cioè di non tener conto nella speculazione prehegeliana se non di quanto avesse contribuito a preparare il sistema del loro maestro, avevano abituato a vedere nel Fichte nulla più che il pensatore da cui era derivato un deciso indirizzo idealistico alla speculazione postkantiana ([2]). Vani furono gli sforzi del figlio del Fichte, Ema-

([1]) Cfr. in proposito A. Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte,* Modena, Formiggini, 1909, pp. 13-22.

([2]) V., per es., Karl Ludw. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* (Berlin, 1837-38), in cui alla prima filosofia del Fichte sono dedicate le

nuele Ermanno, per mostrare il valore che la filosofia paterna aveva per sè stessa [1]. Soltanto verso la metà del sec. XIX, col risvegliarsi dello spirito nazionale germanico, risorse la fortuna del grande rigeneratore della coscienza tedesca, del filosofo popolare, dell'oratore eloquente, del fervido nazionalista, del supposto pangermanista; ma, appunto per questa circostanza, l'attenzione fu rivolta di preferenza alla sua filosofia politica, arbitrariamente o artificiosamente interpretata [2], e il centenario della nascita del Fichte, nel 1862, fu solennemente celebrato da tutta la Germania

---

pp. 431-537 del vol. I, e alla seconda filosofia le pp. 129-204 del vol. II; A. Ott, avendo avuto il torto di prendere quest'opera come guida principale per una conoscenza della filosofia tedesca postkantiana, fu tratto a un'eccessiva reazione contro il Kant e contro lo hegelismo nel suo libro: *Hegel et la philosophie allemande* (Paris, 1844).

[1] Di Em. Erm. Fichte, oltre le Prefazioni (dianzi ricordate) a varî degli undici voll. delle *Opere complete* di G. A. Fichte, vedi ancora: i *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach, 1829) di cui la 2.ª ediz. (1841) può considerarsi come un'opera nuova; il vol. *J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel* (Sulzbach, 1830), con cui, prima ancora che con la pubblicazione delle opere, cercò richiamare l'attenzione sulla personalità e sull'attività pratica del padre, affinchè nascesse così gradatamente anche l'interesse per il suo pensiero; e infine l'*Introduction* (in franc.) alla *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse par Fichte* (traduz. Bouillier) (Paris, 1845).

[2] V., per es.: i due voll. del Busse, *Fichte und seine Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes* (Halle, 1848-49), la conferenza dello Zeller, *Fichte als Politiker* (1859, ristampata in Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, vol. I, Leipzig, 1865) e l'opuscolo del Lassalle, *Fichte's politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart* (Hamburg, 1860, ristampato in Lassalle, *Reden und Schriften*, Berlin, 1891-93, vol. I). Bisogna, invece, uscire dalla Germania per trovare, negli anni immediatamente anteriori alla metà del sec. XIX, un'esposizione prettamente storica e serenamente obiettiva di tutta la filosofia del Fichte quale si ha nella solida opera del Willm, *Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* (vol. II, Paris 1847), opera premiata, su relazione del de Rémusat, dall'Istituto di

con significato più politico che filosofico; — una singolare fatalità, poi, (che sembra un'ironia della storia a chi intenda il vero senso delle teorie politiche del Fichte) ha voluto che il centenario della sua morte, nel 1914, coincidesse con l'irrompere improvviso della premeditata aggressione pangermanistica! — (1).

Francia e ancora utile e pregevole, nonostante la sua vetustà; la si può leggere con profitto anche dopo le ampie ed eccellenti monografie posteriori del FISCHER (*Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1869 1a - 1900 3a) e del LÉON (*La philosophie de Fichte et ses rapports avec la conscience contemporaine*, Paris, 1902), il quale ultimo ha dedicato al suo soggetto per molti anni un lungo studio e un grande amore.

(1) Questo carattere politico-nazionalistico degli scritti usciti in occasione del centenario del Fichte fu ben rilevato da von REICHLIN-MELDEGG nel suo articolo *Der hundertste Geburtstag J. G. Fichtes* (in *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, Nuova serie, vol. 42, Halle, 1863). Vedine la lunga lista nell'UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, Berlin, 1906, p. 8; qui basti ricordare per tutti il discorso già citato del TREITSCHKE, *Fichte und die nationale Idee*. L'uso e l'abuso del Fichte a scopi patriottici e imperialistici non cessò in Germania col conseguimento dell'unità tedesca; più di una volta le conferenze tenute nelle università tedesche in occasione del natalizio dell'Imperatore hanno avuto per argomento preferito la personalità o qualche dottrina particolare del Fichte: per es., nel 1890 all'università di Strasburgo, terra di conquista, il Windelband faceva un'alta affermazione di germanismo parlando dell'*Idea dello Stato tedesco secondo il Fichte* (WINDELBAND, *Fichte's Idee des deutschen Staats*, Freiburg i. Breisgau, 1890); nel 1909, all'università di Kiel, Gölz Martius inneggiava al cinquantesimo anno di Guglielmo II, ricordando la vita e l'opera " di un uomo, il quale ha grandemente cooperato all'elevazione e all'emancipazione delle forze morali della Germania, e della cui azione efficacissima, insieme e accanto alla concezione politica dello Stein, ricorre oggi il centenario; di un uomo, a cui appunto ora la nazione tedesca si appresta a dimostrare la propria gratitudine inalzandogli un monumento nella capitale [e il monumento è poi sorto a Berlino], insomma, di Giovanni Amedeo Fichte ". (*Rede zur Feier des Geburtstages seiner Majestät des Deutschen Kaisers Königs von Preussen Wilhelm II von* GÖLZ MARTIUS, Kiel, 1909).

Se nella seconda metà del sec. XIX tra molti scrittarelli di occasione cominciò ad apparire qualche studio serio di tutta l'opera fichtiana [1], il suo aspetto, per lo spostamento dell'attenzione dal lato politico ai fondamenti teoretici del sistema, fu non meno unilaterale di quello che continuarono a presentare, in tempi più recenti, le dissertazioni e le monografie sulla dottrina giuridico-sociale del

---

[1] Ricordiamo, per es.: il Löwe, *Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinosa* (Stuttgart, 1862) [l'Autore, seguace del dualismo del Günther e perciò d'indirizzo radicalmente opposto a quello del Fichte, mira specialmente a mostrare la logica coerenza in cui le due diverse forme assunte dal sistema fichtiano stanno al principio fondamentale del sistema stesso anche là dove, secondo lui, si contraddicono, per concluderne l'insufficienza del principio stesso]; il Lasson, *J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat* (Berlin, 1863) [l'Autore, dominato, com'è, dall'idea religiosa quale può rientrare nella concezione hegeliana, considera fondamentale la seconda forma della filosofia fichtiana, quella in cui prevale il pensiero religioso, pur giudicandola non riuscita e insoddisfacente]; e sopra tutti il già ricordato Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (vol. V della 1.ª ediz. Heidelberg, 1869, e vol. VI della 3.ª ediz.. 1900 della *Geschichte der neueren Philosophie*) [opera veramente classica per la larghissima e accuratissima esposizione di quasi tutte le opere del grande idealista; in essa si sostiene la tesi che le due forme della filosofia fichtiana, quella anteriore al 1800 e quella posteriore, non sarebbero che due opposte direzioni assunte rispetto allo stesso principio fondamentale del sistema: nel primo periodo il Fichte, partendo dalla filosofia teoretica, si sarebbe elevato alla filosofia del diritto, alla filosofia morale, alla filosofia religiosa, all'Assoluto; quivi, infatti, il postulato di quell'ordinamento morale del mondo, che per lui fa tutt'uno con l'*Io* assoluto e con Dio *(die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott)*, è il punto di arrivo; nel secondo periodo, invertito il cammino e trasformato quel postulato da punto di arrivo in punto di partenza, il Fichte avrebbe proceduto dall'Assoluto alla religione, alla morale, al diritto e alla scienza. — Più denigratore che profondo è stato giustamente giudicato, infine, il libro del Noack, *J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken* (Leipzig, 1862).

filosofo tedesco, inopportunamente staccata da tutto il resto dell'edifizio speculativo.

Anche nella maggior parte degli odierni studî storici sul Fichte — divenuti più che mai frequenti dopochè al moto neo-kantiano iniziatosi al grido: *ritorniamo al Kant! (zurück zu Kant!)* [1] si associò, come orientamento filosofico, un moto neo-fichtiano: *ritorniamo al Fichte! (zurück zu Fichte!)* che è andato sempre più accentuandosi dagli ultimi decennî del secolo scorso ai giorni nostri [2] — è

---

[1] Il ritorno al Kant si suole farlo risalire alla celebre lezione dello Zeller: *Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (Heidelberg, 1862); ma già nel 1847 il Weisse pronunziava a Lipsia un discorso: *In welchem Sinne sich die deutsche Philosophie wieder an Kant zu orientieren hat* (Leipzig, 1847), dal quale si rileva la sua avversione alla dialettica hegeliana e il suo sforzo per contrapporre al panteismo idealistico un teismo etico.

[2] V. in proposito l'UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts* (Berlin, 1906, 10ª ediz.), § 26, *Einwirkung Fichtes auf neuere Lehren*, pp. 264-269, e inoltre le pp. 317, 347, 361, 514, 547-548. Se ne ricava il largo e potente influsso che la filosofia fichtiana, intesa sia come idealismo soggettivo, sia come idealismo etico, sia come panpsichismo, ha esercitato e sopra le varie nuove dottrine sorte in Germania e sopra menti speculative di altri paesi (Inghilterra, Nord-America, ecc.). Per la recente e assai ricca letteratura intorno al nostro filosofo vedi lo stesso vol. dell'Ueberweg-Heinze, pp. 8-9, il BALDWIN, *Dictionary of philosophy and psychology* (New York-London, 1905) vol. III, parte I, pp. 204-208, e per quella recentissima, ancor più abbondante, cfr. i quattro voll. editi da ARNOLD RUGE, *Die Philosophie der Gegenwart* (Heidelberg, 1910-1914) e contenenti pressochè tutta la bibliografia filosofica internazionale degli anni 1908-1912. Nel 1914 (centenario della morte del Fichte e scoppio della guerra europea) la *Bibliothek für Philosophie*, edita da LUDWIG STEIN, pubblicava l'opuscolo di P. STÄHLER, *J. G. Fichte, ein deutscher Denker* (conferenza tenuta il 23 aprile nel circolo tedesco di Charcow in Russia), in cui l'A., movendo dal bisogno spirituale oggi sempre più intensamente sentito di una nuova orientazione circa la concezione del mondo, affermava essere appunto il Fichte il più atto a fornire una chiara risposta alla questione, una

forse da rilevare una certa esclusività d'interesse, corrispondente all'interesse prevalentemente critico e gnoseologico che ha animato sino a ieri il pensiero contemporaneo; di guisa che in questa rifioritura di studî fichtiani, mentre alla teoria della conoscenza è assegnato per lo più il posto d'onore, le altre parti del sistema, in ispecie le più pratiche, vengono relativamente lasciate nell'ombra. Il che nuoce alla dottrina e anche alla figura del nostro filosofo, le quali così risultano monche e diminuite, e spesso oscurate e falsate; quando invece il Fichte reclamava sempre e vivamente che i futuri critici non giudicassero la sua concezione se non nella sua totalità, se non ponendosi cioè in quel punto di vista centrale, da cui si dominano e s'illuminano tutti gli aspetti; tanto più, poi, che nessun'altra concezione come la sua aspirava a essere una rigorosa unità, organica, inscindibile, completa, a rispecchiare, quasi, quell'altra rigorosa unità, altrettanto massiccia quanto severa e semplice, che era la personalità stessa del Fichte, il quale appartiene all'eletta schiera di spiriti eminenti che nella storia dell'umanità seppero unire in intima connessione la speculazione filosofica con la vita vissuta, fondendo armonicamente pensiero e azione, investendo del medesimo pro-

---

risposta che " non ha nè corna nè denti „ (*die " weder Hörner noch Zähne hat* „), ed essere sempre il Fichte " la stella polare (*der Leitstern*) verso la quale possiamo di nuovo orientare la nostra vita e il nostro sapere „ (cfr. la prefazione, p. 3). Peccato che l'opuscolo dello Stähler uscisse accompagnato nello stesso anno da altri due volumetti della stessa *Biblioteca*, riguardanti, sebbene con intento puramente storico, figure filosofiche ben diverse dall'ideale figura del Fichte, e di significato più sintomatico in quel nefasto anno, e cioè: il *Protagoras-Nietzsche-Stirner* di B. Lachmann e il *Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältniss zu Erkenntnistheorie u. Ethik di* S. Flemming.

fondo interesse le più fredde concezioni astratte della ricerca teoretica e le più ardenti questioni concrete dell'attività pratica, intensificando la luce diffusa dalla loro opera instauratrice nel campo del sapere col calore irradiantesi dalla loro missione riformatrice nel campo del dovere ([1]).

*
* *

E invero non si può negare al sistema del nostro filosofo la sua principale caratteristica: quella di essere cioè

([1]) È veramente ammirevole nel Fichte — che lo Zeller giustamente definiva anche per il carattere morale un *idealista nato* — il rapporto stretto che unì sempre la sua vita alla sua dottrina. " Jamais la manière d'agir et di sentir — così scrive CRISTIANO BARTHOLMÈSS nella sua *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (Paris, 1855, vol. I, pp. 384-385) — jamais la conduite et l'âme ne furent séparées chez lui de la manière de penser et de voir. Ce qu' il croyait était en même temps le nerf de sa volonté, le souffle et l'inspiration de son existence entière. Prenant au sérieux tous les mouvements de son intelligence, il voulait vivre de ce qu' il concevait, et faire vivre ce qu' il savait, comme il ne voulait savoir que ce qu' il pouvait aimer, admirer et pratiquer. Ce n'était pas là l'héroïque effet d'un parti pris, c'était le propre de sa nature même, où le sentiment de la valeur morale, de la dignité personnelle, se confondait avec une telle hauteur de pensée, avec une hardiesse de spéculation si intrépide, qu' elle pouvait sembler la résolution d'un caractère indomptable. La destinée, il est vrai, avait surtout contribué à l'accroissement de cette énergie, de cette trempe primitive. Fichte avait eu longtemps à combattre, non seulement des adversaires et des ennemis, mais les soucis et la misère, le froid et la faim. Avant de lutter pour la liberté de penser et pour l' indépendance de sa patrie, il avait, pour s'assurer le pain du jour, enduré toutes les rigueurs matérielles et sociales; et de tant d'èpreuves diverses, il était sorti plus vigoureux, plus courageux, plus convaincu de ce que peut et vaut la noblesse d'âme. Aussi ne saurait-on contempler, sans être à la fois touché et fortifié, le tableau de ses souffrances et de ses victoires, naïvement et modestement tracé dans cette *Vie et correspondance*, qu' a publiée le fils qui porte si convenablement son illustre nom. "

— con tutti i suoi difetti, i suoi errori e, diciamolo pure, la sua oscurità — un vero sistema. In esso trovi subito un'idea che l'ha generato tutto quanto, che ne è il centro, l'anima e ne fa l'unità: idea ovunque presente e ovunque feconda, da cui nascono il metodo, le divisioni, gli svolgimenti, le applicazioni, e da cui germogliano in ogni direzione soluzioni, buone o cattive, a tutti i problemi teoretici e pratici. Esso è non solo uno nel suo insieme e omogeneo nelle sue parti, ma universale: tutte le grandi questioni intorno a Dio, all'uomo, alla natura, e ai loro rapporti, rientrano nel suo quadro e vi si coordinano; vi si potranno notare lacune, rifacimenti, mutevolezza di atteggiamenti e di espressioni, indefinitezza di disegno e incompiutezza di linee, ma ciò va attribuito più alle contingenze esteriori in mezzo a cui il sistema si svolse [1], che non alla sua idea ispiratrice, la quale, posta l'universalità della dottrina a cui dà vita, non poteva non esercitare un influsso anch'esso universale sulla coltura del tempo e delle età posteriori sino a noi, assicurando così al nome dell'autore una fama imperitura nella storia dello spirito umano [2].

---

[1] Intorno allo svolgimento del pensiero fichtiano cfr. W. KABITZ, *Studien z. Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre* (Berlin, 1902) e anche E. FUCHS, *Vom Werden dreier Denker: Fichte, Schelling, Schleiermacher* (Tübingen, 1904).

[2] V. la nota nella prec. p. XXVIII e cfr. anche K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1902, 3ª ediz. 1911, vol. II, pp. 286–287). — Federigo Schlegel considerava la *Wissenschaftslehre* del Fichte una delle " tre maggiori tendenze del secolo *(drei grössten Tendenzen des Jahrshunderts)* „ accanto al *Wilhelm Meister* del Goethe e alla Rivoluzione francese. È innegabile che il filosofo di Jena fu il filosofo per eccellenza della scuola romantica, le cui idee, a giudizio concorde degli storici e in particolare dello HAYM, che su ciò insiste con forza (cfr. *Die romantische Schule,* p. 214 e segg.), sono derivate in

Quale questa idea ispiratrice? È l'idea più alta e, per la coscienza comune, la più paradossale che sia sorta nella storia della filosofia: la sintesi, cioè, di due termini in apparenza così inconciliabili come l'*io* e il *non-io*, il conoscere e l'essere, la libertà e la necessità, lo spirito e la natura, nel monismo superiore, nella " superiore filosofia (*höhere Philosophie*) ", direbbe lo Schelling, della *libertà*. Il sistema del Fichte consiste, infatti, in una " filosofia della libertà "; e poichè il suo principio metafisico s'identifica con l'ideale morale, giustamente fu chiamato un *Idealismo etico* [1]. La vecchia metafisica s'intitolava scienza dell'essere, ontologia, e nell'essere riponeva l'assoluto, il reale, e dall'essere derivava ciò che dev'essere l'ideale. Secondo il Fichte, invece, l'assoluto, il principio ultimo e supremo da cui veniamo e a cui tendiamo non è l'*essere*, ma

---

grandissima parte dalla *Dottrina della scienza*. E si spiega la predilezione dei romantici per un sistema come il fichtiano, il quale trasforma il kantismo ancora esitante in un idealismo assoluto, e fa tutto uscire, sotto il rispetto metafisico, da quella stessa genialità dell'*Io*, da cui i romantici tutto derivavano sotto il rispetto estetico.

[1] Fu detto anche *Idealismo soggettivo*, ma tale definizione è erronea, perchè l'*Io* che il Fichte pone al principio di tutto il suo sistema non è l'*io* individuale, sì bene l'*Io* collettivo, universale, che sta a fondamento di tutti gl'individui, l'*Io* assoluto, l'originaria incognita X, dalla cui unità, ancora chiusa in sè stessa e incosciente, dovrà uscire, in virtù di quel misterioso *urto* (*Anstoss*), che è il *deus ex machina* di tutta la metafisica fichtiana, l'antitesi cosciente del soggettivo e dell'oggettivo. " Il mio *Io* assoluto — dice il Fichte — non è l'individuo; soltanto cortigiani offesi e filosofi irritati contro di me hanno così male interpretato la mia filosofia, per attribuirmi l'infame dottrina dell'egoismo pratico (.... *mein absolutes Ich ist nicht das Individuum; so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten*). " (Cfr. G. Weigelt, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Hamburg, 1854, 2ª ediz. 1864, p. 74).

il *dovere*, è un ideale che non *è*, ma *dev' essere*. L' essere in quanto essere, in quanto *quid* stabile e compiuto, in quanto cosa o materia inerte, a rigore non esiste; la fissità, l' immobilità di ciò che chiamiamo sostanza, sostrato, materia, non è che *apparenza*. Agire, tendere, volere, ecco in che consiste la *realtà vera*. L'universo è il fenomeno della *Volontà pura*, il simbolo dell' *Idea morale*, che è la vera *cosa in sè*, il vero Assoluto. *Filosofare* significa *convincersi che l'essere non è nulla, che il dovere è tutto;* significa *riflettere sul proprio io empirico, individuale, unica attività libera che tende incessantemente ad attuare ciò che dev' essere, ossia il Dovere, il Bene, l' Io assoluto, universale;* significa *acquistare la coscienza di portare con sè la libertà che crea e soggioga il mondo, appunto per attuare il Dovere, il Bene, l' Ideale morale, l' " Io " o la Libertà assoluta.*

Il Kant aveva bene ammesso che il soggetto, ossia la ragione e la libertà, impone una forma e una legge agli oggetti della conoscenza: dell' *Io* egli aveva fatto, sì, il *legislatore* del mondo, ma non era giunto a farne addirittura il *creatore;* poichè aveva lasciato sussistere ancora, di fronte al soggetto, un oggetto, una *cosa in sè*, capace d'imporre un limite al soggetto. Per il Fichte, invece, il quale dà all' *io* empirico un significato universale, questa pretesa *cosa in sè*, ultimo residuo del dogmatismo, è una chimera che bisogna esorcizzare, perchè è semplicemente la parte dell' *Io* ancora incosciente che il progresso della conoscenza trae a poco a poco alla luce della coscienza; sarebbe assurda, infatti, di fronte alla Libertà assoluta, all' *Io* assoluto e universale, una materia non creata da lui e a lui imposta dal di fuori. E poi, questa misteriosa *cosa*

in sè, supposta al di là di ogni conoscenza, questo essere senza intelligenza, a che si riduce, se non a un contenuto mentale *(Gedankending)* e quasi a un fantasma, creato da noi stessi a spiegarci le sensazioni e le rappresentazioni che in noi sorgono, non per libera creazione nostra, ma prodotte dal di fuori. Se un limite esiste all'attività dell'*Io*, gli è perchè l'*Io* stesso lo pone liberamente alla propria attività illimitata, con lo scopo di avere il modo di sopprimerlo e di esercitare così quella stessa attività propria e di rivelare a sè stesso la propria essenza, che è la libertà. La moralità e la virtù, del resto, non suppongono lo sforzo e la lotta? bisogna, dunque, per attuarle, crearsi perennemente ostacoli e superarli; onde l'*Io* nel primo momento della propria evoluzione " pone sè stesso " *(tesi)*, nel secondo momento " contrappone a sè il *non-Io* " *(antitesi)*, e nel terzo momento " si riconosce nel *non-Io* " *(sintesi)*; tre atti, questi, a cui corrispondono i tre modi di esistenza, i tre oggetti del sapere, che sono l'uomo, il mondo, Dio. Guai se l'*Io* desistesse un solo istante dall'esercizio della propria libera attività! cesserebbe immantinente di esistere; di qui il carattere " titanico " che il Fischer ammira nell'*Io* fichtiano, destinato per natura sua a continuamente agire, produrre, volere (¹).

(¹) Per approssimarsi in qualche modo al concetto dell'*Io* fichtiano, nel quale va ricercato il fondamento di ogni esperienza, giova fare completamente astrazione da qualsiasi contenuto rappresentativo della nostra coscienza empirica. Dopo questa immensa sottrazione, si consideri la rappresentazione più vuota che possa pensarsi, l'unica affermazione che non abbisogni di nessuna dimostrazione, il principio logico d'identità: *A* è *A*, col quale non si afferma nemmeno che *A* esiste, ma soltanto che: se *A* esiste, *A* dev'essere *A*. Orbene, quantunque con tale affermazione si formuli soltanto una vuota verità e

Un così intenso idealismo non era mai sorto prima del Fichte. Esso insegna che il variopinto e multisono mondo sensibile, che si estende nello spazio e si svolge nel tempo, non ha esistenza propria e indipendente: l'unico che veramente esista è l'*Io*. E lo stesso *Io* esiste solo in quanto agisce. Dal suo operare, dal suo rifrangersi in *Io* e *non-Io*, sorge per lui il mondo visibile, percepibile e connesso da

---

non si ponga nessuna esistenza, si compie, tuttavia, un atto del pensiero, un giudizio, e un giudizio d'incrollabile certezza, il quale porta direttamente a porre e a riconoscere l'esistenza reale dell'*Io*. Infatti, donde proviene il verbo " è ", con cui il primo *A* è messo in relazione col secondo *A*, il soggetto col predicato? Il nesso tra i due termini del giudizio è ben soltanto nell'*Io* e per opera dell'*Io*. Dunque, nella precedente proposizione: *A* è *A*, che è la più evidente, per quanto la più vuota di contenuto, che si possa formulare, si nasconde già l'*Io*, si trova già l'attività certa di sè stessa; perchè, mentre per *A* non si ha il diritto di fare, oltre il giudizio ipotetico: se *A* esiste, *A* è *A*, anche il giudizio categorico: *A* esiste, in quanto che una tale affermazione richiederebbe un'ulteriore dimostrazione, per l'*Io*, invece, anche se non sappiamo assolutamente nulla più di questo: che *A* è *A*, possiamo dire non solo: se l'*Io* esiste, l'*Io* è l'*Io*, ma altresì: l'*Io* esiste (ciò che ricorda l'agostiniano e il cartesiano: *Cogito ergo sum)*. Ma l'*Io* è, per natura sua, essenzialmente attività, e, prima ancora di acquistare coscienza dei proprî prodotti, dei proprî atti, e di sè stesso, crea, con la sua immaginazione produttrice, perenne e inesauribile, le innumerevoli rappresentazioni, che poi la riflessione farà apparire alla sua intelligenza come oggetti, come *non-Io;* perchè — va sempre ricordato questo punto originale della dottrina del Fichte — il *non-Io,* ossia il mondo esterno, è posto dall'*Io* inconscio, non già dall'*Io* cosciente; è un prodotto, quindi, anteriore a quella relazione di antitesi e sintesi tra soggettivo e oggettivo che è la coscienza, e quando la coscienza nasce, s'impone a essa come già dato. Così, grazie a questa produzione inconscia dell'immaginazione dell'*Io* — di quell'immaginazione che già per il Descartes era il *trait d'union* tra l'anima e il corpo, e per il Kant l'intermediaria tra le intuizioni pure della sensibilità e le categorie dell'intelletto —, il *non-Io* apparisce all'intelligenza come un limite dal di fuori senza essere perciò estraneo all'*Io*, essendo sempre un prodotto dell'*Io* inconscio.

leggi, il quale perciò non è che il sistema delle nostre rappresentazioni, il rispecchiarsi dell' *Io* nell' *Io*. Ma anche questo rispecchiamento non ci rivela in modo puro e immediato l' intima essenza del nostro spirito, perchè non nel rappresentarsi è il nostro più alto operare, non nel rappresentarsi è tutto il nostro *Io*. Noi operiamo veramente soltanto nel libero volere morale; noi attuiamo completamente il nostro *Io* soltanto quando, con attività rinnovata al lume della coscienza, ci sforziamo di soggiogare il mondo delle rappresentazioni scaturite dall' inesauribile fonte dell' *Io* inconscio — il quale mondo non è che " il materiale sensibilizzato del nostro dovere *(unsre Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht)* „ — e ci sforziamo di trasformarlo nel mondo della libertà, nel mondo soprasensibile ed eternamente *in fieri* del Bene; poichè, esclama il Fichte, " essere liberi è nulla, divenir liberi è il cielo *(frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel)!* „

La costruzione filosofica del Fichte può dirsi monolitica, ed è tale da superare in semplicità persino quella eretta, da un punto di vista e con centro di gravità affatto opposti, dallo Spinoza: — al Jacobi il sistema del filosofo tedesco appariva il rovescio del sistema del filosofo olandese —. E qui sta il vantaggio della concezione fichtiana anche sulla kantiana; il Kant non aveva tanto fornito un sistema, quanto, piuttosto, i germi e i materiali per più sistemi; nella lotta contro il dogmatismo e contro lo scetticismo egli aveva voluto inalzare alla scienza propriamente detta, più che un tempio, una fortezza; e, per rendere questa fortezza inespugnabile da tutti i lati, ne aveva costruito i bastioni quasi in tempi diversi, quasi in stile diverso: onde nella sua filosofia non solo rimane il dualismo incon-

ciliabile tra l'essere e il conoscere, tra il conoscere e il fare, ma nell'àmbito stesso del conoscere manca una rigorosa unità tra i diversi poteri conoscitivi, tra la sensibilità con le sue intuizioni pure, l'intelletto con le sue categorie, la ragione con le sue idee metafisiche. Il filosofo di Königsberg da una parte pareva chiudere lo spirito umano tutto nel giro del proprio mondo interno, nel fenomeno, dall'altra gli lasciava intravedere, al di là di questo mondo interno, un altro mondo, il noumeno, avvolto sempre da densa nebbia e sempre refrattario alla conoscenza. Donde la domanda: questo mondo esistente in sè è quello stesso che ci si rivela nella voce della coscienza, ed è possibile tradurlo in atto con la pura e buona volontà? La risposta del Kant, almeno nell'espressione datale dall'autore, se non nello spirito dell'autore stesso, era stata così cauta, che ognuno poteva trarne le conseguenze a suo proprio rischio. Insomma, non si poteva non riportare l'impressione che nella dottrina kantiana la verità fosse svelata soltanto a mezzo, e che a essa mancasse, dal punto di vista scientifico, così il fondamento come il coronamento. Il Fichte, invece, da quel pensatore ben più ardito e deciso ch'egli era e che si era formato sullo stampo dello Spinoza, s'impossessò dei materiali kantiani, e fece della *Critica* un sistema unitario: Tutto ciò che è, è per noi; tutto ciò che è per noi, può essere soltanto per opera nostra; nell'attività dell'*Io* è racchiuso il conoscere e l'essere, il sensibile e il soprasensibile, il reale e l'ideale; nell'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) — lo stesso Kant aveva già insinuato che la misteriosa incognita nascosta sotto i fenomeni sensibili poteva benissimo essere quella stessa che portiamo con noi — è l'unità di tutti i poteri dello spirito, l'unità delle forme

così del fenomeno come della cosa in sè che sta a fondamento del fenomeno, l'unità del sistema delle nostre rappresentazioni e del sistema dei nostri doveri, l'unità della nostra essenza teoretica e della nostra essenza pratica: l'unità, e con l'unità il fondamento e il coronamento di tutta la dottrina. Se il Reinhold aveva cercato un principio superiore, come principio unico indispensabile a dare forma sistematica di scienza alla dottrina della conoscenza, se il Beck aveva interpretato lo spirito della filosofia kantiana nel senso idealistico, se il Jacobi aveva reclamato l'eliminazione della " cosa in sè ", ecco nella filosofia del Fichte soddisfatti tutti insieme questi desiderî, e in pari tempo fornita ai risultati della *Critica della ragione* l'evidenza richiesta dallo Schulze (1).

---

(1) La filosofia del Kant raccoglie, a dir così, in un'unità vivente tutti i germi e principî motori del pensiero moderno, e il sistema del Fichte non è che una delle direzioni che poteva prendere il kantismo. La direzione fichtiana, quindi, scaturisce naturalmente dalle premesse kantiane, ma non deve considerarsi perciò, come vorrebbe il Léon, quasi l'unico e necessario completamento del kantismo: altre direzioni, assai divergenti dalla fichtiana, fanno capo legittimamente anch'esse al Kant, dei cui discepoli può ripetersi ciò che Cicerone diceva dei diversi discepoli di Socrate: *alii aliud sumpserunt.* Il Fichte è un kantiano all'incirca nel medesimo senso che Platone fu un socratico, e sta allo Spinoza come Platone a Parmenide; col Kant afferma l'ideale morale, con lo Spinoza l'unità dei " due mondi "; onde la sua filosofia, dicemmo già, è un'originale sintesi, forse unica nel suo genere ai tempi moderni, di ciò che sembra assolutamente inconciliabile: il monismo e la libertà, il mondo delle cause e il mondo dei fini. Anzichè ritornare sui singoli problemi della *Critica della ragione*, egli s'impadronisce del centro animatore di quella *Critica*, e trae fuori dal pensiero fondamentale dell'auto-attività dello spirito, in quanto forza reale e fine a sè stesso, un nuovo quadro del mondo di grandiosa arditezza, entro il quale l'idealismo, che nella filosofia kantiana era latente sotto l'involucro di prudenti re-

*
* *

La filosofia del Fichte, abbiamo detto, è una filosofia della Libertà, poichè ha per principio una realtà assoluta, intesa come *Io* pratico, come Attività pura, come Auto-determinazione, ed è uno sforzo poderoso per dedurre da questo principio oltrechè le condizioni della vita etica, anche le funzioni della ragione teorica, celebrando in tal modo quel primato della ragione pratica che il Kant aveva già proclamato, e facendo perciò della ragione pura un organo della moralità. L'attività dell'*Io* assoluto alterna i suoi atti di produzione inconscia con i suoi atti di riflessione cosciente, la sua direzione centrifuga ed espansiva che si protende verso l'infinito, con la direzione centripeta e con-

---

strizioni, viene chiamato a potente vita, e ciò che di sublime il grande filosofo dell'*imperativo categorico* aveva insegnato intorno alla libertà morale di fronte alla necessità naturale, viene tradotto dal linguaggio di un moderato contegno in quello di un energico entusiasmo. Il mondo può comprendersi soltanto in base allo spirito e lo spirito soltanto in base alla volontà. La dottrina del Fichte è tutta nel vivere e nel fare, tanto vero che comincia non con la definizione di un concetto, ma con la richiesta di un atto (*Thathandlung*): " poni te stesso, fai con coscienza ciò che hai fatto inconsapevolmente ogni qual volta ti sei chiamato *io*, analizza questo atto di autocoscienza e riconosci nei suoi elementi le energie da cui scaturisce ogni realtà ". Questa intima vitalità del principio fichtiano, che ricorda l'*atto puro* aristotelico e il perpetuo *divenire* eracliteo, e in conseguenza della quale Dio, anzichè una sostanza assoluta già compiuta, sarebbe un ordine cosmico sempre attuantesi, mai attuato, si riflette anche nell'opera filosofica dell'autore, il cui spirito, fiero e irrequieto, si svolse in continua lotta non solo nella pratica, ma anche nel pensiero. Nelle sue lezioni, come nei suoi scritti, spesso egli riprende daccapo la serie delle sue deduzioni e sempre in modo diverso e quasi conversando coi suoi uditori e coi suoi lettori, mai trascurando le possibili obiezioni da parte di questi; sicchè il suo filosofare sembra compiersi

trattile che arresta la prima e respinge l'*Io* in sè stesso; pone a sè stessa l'*urto* (*Anstoss*) della sensazione, il limite della rappresentazione, l'intoppo del *non-Io*; è insomma teoretica: soltanto al fine di diventare pratica. Tutto l'apparato della conoscenza non serve che a darci la possibilità di compiere il nostro dovere: quel dovere che è l'unica realtà vera, l'unico *in-sè* (*An-sich*) del mondo fenomenico, perchè le cose *sono* in sè ciò che noi *dobbiamo* farne; l'*io* teoretico pone *oggetti*, affinchè l'*io* pratico trovi *resistenze* (il tedesco *Gegenstand* = oggetto è qui preso come sinonimo di *Widerstand* = resistenza); l'oggettività esiste soltanto per essere la materia indispensabile all'azione, per ricevere da questa la forma che deve elaborarla e inalzarla sì da rendere sempre più visibile

---

alla presenza d'interlocutori, è come un filosofare in comune e per più rispetti richiama alla mente il dialogo platonico. Del resto al Fichte sarebbe parsa vana una filosofia avulsa dal suo ambiente naturale, l'umanità, ond'egli si faceva un dovere di agire e influire energicamente sui suoi contemporanei e su quanti fossero in relazione con lui, e visse in continuo contatto col mondo e con la società; al contrario del Kant, tra la vita e la speculazione del quale non appare certo lo stretto connubio che è nel nostro filosofo; infatti, i rapporti sociali e tutto il contegno esteriore del grande solitario di Königsberg furono, rispetto alla sua vita interiore e al suo pensiero, così indifferenti come il guscio al gheriglio maturo; mentre il Kant per molti e molti anni aveva portato entro di sè i suoi gravi pensieri senza che alcuno sospettasse nemmeno che cosa accadesse nell'intimo di questo professore che senza differenza dagli altri teneva i suoi corsi universitarî, il Fichte, invece, impaziente di ogni ritardo nella missione rigeneratrice, a cui con orgogliosa coscienza di sè si sentiva chiamato, lasciava prorompere la manifestazione delle sue idee, anche se non definitivamente elaborate, man mano che scaturivano dal profondo della sua anima agile e trasmutabile e disposta agli atteggiamenti più diversi secondo i campi a cui si applicava, secondo i problemi che affrontava, secondo i momenti in cui agiva.

l' attività dell' *Io*. In conclusione, noi siamo Intelligenza per poter essere Volontà. La *Dottrina della Scienza*, quindi, nel sistema del Fichte, è tutta in servigio della filosofia pratica, la quale, attraverso la *Dottrina del Diritto*, va a culminare nella *Dottrina morale*, e mira ad attuare quel regno dei fini che il Kant contrapponeva al regno delle cause, e che per il nostro filosofo consiste nell' adempimento completo del Dovere, nel dominio assoluto dell' *Io*, nel trionfo supremo della Libertà.

E invero, mentre da un lato la *Dottrina della Scienza* ci apprende che il fondo, l' essenza dello spirito umano non è l' intelligenza ma l' attività, non il pensare ma il volere — nella forma, almeno, in cui attività e volere sono accessibili all' uomo —, e che l' intelligenza — pur essendo inseparabile dall' attività, da cui è condizionata e di cui è condizione — resta subordinata all' attività come la forma al proprio contenuto, come la riflessione al proprio oggetto, d'altra parte la *Dottrina morale* ci mostra il procedimento con cui lo spirito umano si sforza — il che è preciso suo dovere — di prendere coscienza, mediante l'intelligenza, di quell' attività pura, di quella volontà, di quella libertà infinita, che è appunto il fondo suo, la sua essenza assoluta. Dal che risulta evidente lo stretto nesso che avvince la *Dottrina morale* alla *Dottrina della Scienza*; quella si deduce direttamente dai principî di questa, in quanto la moralità, secondo il Fichte, non è che uno dei momenti più importanti, anzi il più essenziale, dell' attuazione di quell' *Io* puro, di quella Libertà assoluta che la *Dottrina della Scienza* pone al di là dei limiti di ogni coscienza, e da cui l' *io* empirico deriva e a cui l' *io* empirico aspira. Il passaggio dall' *Io* puro, assoluto e infinito,

per via di limiti e determinazioni, all'*io* empirico, relativo e finito, ossia dalla Libertà all'Intelligenza, è il problema a cui più specialmente si applica la *Dottrina della Scienza*; il passaggio dall'*io* empirico, relativo e finito, per via di superamenti e liberazioni, all'*Io* puro, assoluto, infinito, è il problema a cui più specialmente si applica la *Dottrina morale*. L'un problema è il reciproco dell'altro, e la soluzione di entrambi dipende dalla soluzione dell'antinomia tra la finitezza dell'Io-intelligenza, attività oggettivante (= che pone oggetti, limitazioni, resistenze), e l'infinitezza dell'Io-libertà, attività pura (= che ha per essenza l'assolutezza, l'illimitatezza, l'autonomia). E come il Fichte risolve tale antinomia con quell'attività a un tempo finita e infinita che è lo *sforzo* (*Streben*) — attività finita, perchè lo sforzo implica una limitazione, una determinazione, che impedisce l'immediato compimento dell'atto nella sua infinità; attività infinita, perchè questa determinazione non ha nulla di assoluto, di fisso, è un limite che l'attività fa indietreggiare incessantemente per conseguire l'infinità —, ne segue che l'idea dello sforzo è, nella sua filosofia, il cardine fondamentale dell'attività teoretica non meno che dell'attività pratica, dell'Intelligenza non meno che della Volontà, della *Dottrina della Scienza* non meno che della *Dottrina morale*. Nella *Dottrina morale*, a cui ora è rivolta la nostra attenzione, lo sforzo esprime la tendenza dell'*Io* a identificare la sua attività oggettivante con la sua attività pura, e lo svolgimento dell'*Io* è tutto nel rapporto tra queste due attività: l'infinita Libertà non può attuarsi se non attraverso la limitazione e l'Intelligenza, ma non c'è limitazione nè Intelligenza se non rispetto all'infinita Attività pura che di continuo le sorpassa. Lo sforzo, quindi,

può definirsi un'attività in cui l'infinito è posto non come stato attuale, ma come meta da raggiungere, un'attività in cui l'adeguazione del finito e dell'infinito non *è*, ma *dev'essere*, un'attività, insomma, che ha per contenuto il Dovere e che del Dovere è a sua volta il contenuto.

Diamo, in breve, il disegno della *Dottrina morale*.

La *Dottrina morale* si apre I) con un'Introduzione, in cui sono sinteticamente presentati i presupposti filosofici dell'etica; e si svolge in tre Libri, dei quali II) il primo trae da quei presupposti il principio della moralità, III) il secondo deduce da essi la realtà e l'applicabilità di questo principio, IV) il terzo fa l'applicazione sistematica del principio stesso, ed espone quindi la morale propriamente detta.

I. - I *presupposti filosofici dell' etica,* contenuti nell'Introduzione e perfettamente conformi alla *Dottrina della Scienza*, muovono dal principio che la vera filosofia soltanto allora è possibile, quando si abbia un punto in cui il soggettivo e l'oggettivo, l'essere in sè e la rappresentazione di esso non siano divisi, ma facciano tutt'uno, e che un tal punto si trova nell'Egoità o Io puro, nell'Intelligenza o Ragione. Senza questa assoluta identità del soggetto e dell'oggetto nell'Io, la quale peraltro non si lascia cogliere immediatamente come un dato della coscienza attuale, ma soltanto argomentare per via di ragionamento, la filosofia non approda a nessun risultato. Bisogna, dunque, ammettere un'Unità fondamentale e primitiva, la quale, tosto che nasce una coscienza attuale — o anche soltanto l'autocoscienza —, si scinde necessariamente in soggetto e

oggetto, poichè " solamente in quanto io, essere cosciente, mi distinguo da me, oggetto della coscienza, divengo cosciente di me stesso " (1). Bisogna ammettere, inoltre, che l'oggettivo abbia causalità sul soggettivo, e viceversa il soggettivo sull'oggettivo, per rendere concordi tra loro, e in generale possibili, il pensiero e il pensato, la ragione e il suo dominio sulla natura. E appunto perchè il legame causale tra soggetto e oggetto è duplice — ognuna delle due parti è causa ed effetto dell'altra: il soggettivo è effetto dell'oggettivo nel *conoscere*, l'oggettivo è effetto del soggettivo nell'*operare* —, la filosofia si divide in *teoretica* e *pratica*.

Senonchè, come avemmo già occasione di notare (2), l'Io puro, ossia l'Unità soggettivo-oggettiva ancora indivisa, non è un fatto (*Thatsache*), ma un atto (*Thathandlung*), la sua natura originaria è attività: è, dunque, *pratica*. Perciò il principio: " Io mi trovo come operante nel mondo sensibile " (3) è di capitale importanza per il nostro conoscere. Da esso comincia ogni coscienza; senza la coscienza della mia attività non è possibile nessuna autocoscienza, senza l'autocoscienza nessuna coscienza di un *quid* diverso da me. Infatti, la percezione della mia attività suppone una resistenza al di fuori di noi; " ovunque e in quanto tu percepisci attività, tu percepisci necessariamente anche resistenza; altrimenti tu non percepisci attività " (4). Ora la resistenza è affatto indipendente dalla

---

(1) *Sittenlehre (Sämmtl. Werke,* Vol. IV, ediz. cit.), pag. 1 (nostra traduz. pag. 1).

(2) Cfr. prec. p. XXXIX, nota.

(3) *Sittenlehre,* p. 3 (nostra traduz. p. 3).

(4) Ibid. p. 7 (ibid. p. 6).

mia attività, è anzi il suo opposto; è qualcosa che *esiste* soltanto e in nessun modo *agisce*, qualcosa di quieto e morto, che tende semplicemente a rimanere quel che è, qualcosa che nel proprio campo contrasta all'azione della libertà, ma non può mai invadere il campo di questa. Un qualcosa di simile, dunque, è “ pura oggettività „, e si chiama, col suo proprio nome, *materia*. Senza la rappresentazione di una tale materia, niente resistenza alla nostra attività, quindi niente attività, niente autocoscienza, niente coscienza, niente essere. La rappresentazione del puro oggettivo resta così dedotta necessariamente dalle leggi stesse della coscienza [1].

Con la medesima necessità con cui viene dedotto il puro oggettivo, viene posto anche il suo contrario, il soggettivo, ossia l'attività propriamente detta, sotto la forma di un' *agilità* (*Agilität*) o forza efficiente. Ma poichè nella coscienza, quasi come in un prisma, ogni unità si rifrange in soggetto e oggetto, così in essa, avvenuto lo sdoppiamento dell'Io puro in soggettivo e oggettivo, anche il soggettivo si sdoppia a sua volta, e si ha da una parte l'attività propriamente detta, veduta come una forza reale, come un oggettivo esistente in me, dall'altra il soggettivo, fonte inesauribile di questa forza reale, fonte originaria non derivante da nessun oggettivo, e dalle cui profondità oscure e inaccessibili sgorga, con libero, spontaneo e talora impetuoso moto interno, l'infinita varietà delle nostre rappresentazioni, dei nostri concetti; per conseguenza la mia attività — ossia il soggettivo ancora indiviso nella sua unità anteriore alla coscienza —, quando sia veduta attra-

---

[1] Ibid. pp. 7-8 (ibid. p. 7).

verso il tramite della coscienza, appare come un oggettivo, che da un lato scaturisce da un soggettivo perennemente rinascente a ogni estrinsecarsi dell'oggettivo, dall'altro determina l'oggettività pura dianzi chiamata materia ([1]). Così si rivela alla coscienza la nostra assoluta auto-attività, la cui essenza sta nel produrre rappresentazioni, nel creare concetti, e la cui manifestazione sensibile dicesi *libertà*. Ciascun concetto, riguardato come determinante l'oggettivo in virtù della propria causalità, diventa un concetto-fine, e allora esso stesso appare un qualcosa di oggettivo e si chiama una *volizione*; e lo spirituale che in noi si considera come principio immediato delle volizioni dicesi *volontà*.

Spetta, dunque, alla volontà agire sulla materia ed esercitare causalità nel mondo sensibile; ma ciò non le sarebbe possibile se non avesse uno strumento che sia esso stesso materia, ossia quel corpo articolato che è il nostro

---

([1]) Nel Léon (op. cit. pp. 255-260) trovasi ben descritta la natura dell'attività spirituale nel senso fichtiano, attività che è, a un tempo e continuamente, produzione di sè e riflessione sopra di sè, oggettivazione e soggettività, io reale e io ideale, attualità e potenzialità; chi voglia intendere una tale attività, che ha la caratteristica di esistere e di essere anteriore alla propria esistenza, deve ricordarsi che essa non va pensata alla maniera delle cose, perchè, contrariamente alla natura di queste ultime, la cui realtà si esaurisce tutta quanta nell'essere oggettivo, l'attività spirituale può ripiegarsi su di sè, può riflettersi. E a ciò si deve quel fenomeno meraviglioso e così lontano dal meccanismo materiale, per cui l'esistenza ideale determina l'esistenza reale, l'idea ha causalità, lo spirito è libertà. Onde si vede che la libertà è proprio (come il Kant aveva affermato, senza però dimostrarlo) il cominciamento assoluto d'uno stato, la creazione di un'esistenza senza rapporto di dipendenza reale con un'altra esistenza. E si vede altresì che solamente l'essere ragionevole, dotato d'intelligenza e riflessione, è capace di libertà, poichè in lui soltanto è possibile una causalità in forza di un concetto.

organismo. E invero “ io, considerato come un principio di attività nel mondo dei corpi, sono un corpo articolato, e la rappresentazione del mio corpo non è altro che la rappresentazione di me stesso come causa nel mondo materiale; e perciò, mediatamente, non altro che un certo aspetto della mia attività assoluta ” [1]. Volontà e corpo sono quindi una medesima cosa, riguardata però da due lati diversi: una medesima cosa, perchè soltanto fin dove si estende l'immediata causalità della volontà sul corpo, si estende il corpo articolato, necessario strumento della causalità sulla materia; riguardata però da due lati diversi, perchè, in virtù dell'azione sdoppiatrice della coscienza, la volontà appare come il soggettivo che esercita la sua causalità sul corpo, e il corpo come l'oggettivo i cui mutamenti coincidono con quelli di tutta l'oggettività o realtà corporea. Similmente una medesima cosa, riguardata però anch'essa da due lati diversi, sono la natura che la mia causalità può cangiare, ossia la costituzione e l'ordinamento della materia, e la natura non cangiabile, ossia la materia pura: la natura mutevole è l'oggettivo considerato soggettivamente e in connessione con l'io, intelligenza attiva; la natura immutevole è l'oggettivo considerato oggettivamente e soltanto in sè.

Secondo il precedente ragionamento, i molteplici elementi che l'analisi ritrova nella percezione della nostra causalità sensibile vengono dedotti dalle leggi della coscienza e ridotti all'unità, all'unico assoluto su cui si fonda ogni coscienza e ogni essere, all'*attività pura*. Questa attività, in virtù della legge fondamentale della coscienza,

---

[1] *Sittenlehre*, p. 11 (nostra traduz. pp. 10-11).

per cui l'essere attivo non si comprende senza una resistenza su cui agisce, non si comprende cioè se non come un Io-soggetto operante sopra un Non-Io-oggetto, appare sotto forma *di efficienza su qualcosa fuori dell'Io.* Ma tutti gli elementi contenuti in questa apparenza, a partire dal concetto-fine propostomi assolutamente da me stesso, sino alla materia greggia del mondo esterno su cui esercito la mia causalità, non sono che anelli intermedî dell'apparenza totale, e perciò semplici apparenze anch'essi. L'unico reale vero è la mia auto-attività, la mia indipendenza, la mia libertà.

II. - Da tali presupposti bisogna ora dedurre il *principio della moralità.* L'uomo trova in sè un'obbligazione assoluta e categorica a fare o non fare certe azioni indipendentemente da ogni fine esteriore, la quale si accompagna immancabilmente con la natura umana e costituisce la nostra caratteristica morale. Donde ha origine questa obbligazione o Dovere, che val quanto dire la legge morale, ossia il principio della moralità? Secondo che esige la *Dottrina della Scienza*, tale origine non va ricercata altrove che in noi stessi, nell'Io. Onde il primo problema da risolvere a tal fine è: " Pensare sè stesso come puramente sè stesso, ossia come distaccato da tutto ciò che non è io. " [1].

La soluzione di questo problema si ottiene così: Io non trovo me stesso se non nella mia volontà, se non come *volente;* e trovarsi volente significa riconoscere in sè una sostanza che vuole. L'intelligenza è la coscienza

---

[1] Ibid. p. 18 (ibid. p. 20).

puramente soggettiva; la coscienza del proprio io in quanto io non può nascere che dalla volontà. Ma la volontà non si concepisce se non supponendo qualcosa di diverso dall'io, perchè ogni volontà reale è una determinata volizione che ha un concetto-fine, che tende cioè ad attuare un oggetto concepito come possibile, un oggetto che stia fuori di noi. Ne segue che, per trovare me stesso e null'altro che me stesso, bisogna fare astrazione da questo oggetto esterno della mia volontà: ciò che rimane allora sarà il mio essere puro, la volontà assoluta, il principio della nostra filosofia. Ne segue altresì che il carattere essenziale e distintivo dell'io è una *tendenza* ad agire di propria iniziativa e indipendentemente da ogni impulso estraneo, a determinare sè stesso in modo incondizionato e autonomo, è, in una parola, la libertà. Ora, appunto questa tendenza e questa libertà costituisce l'io preso in sè, l'io considerato all'infuori di ogni relazione con checchessia di diverso da sè.

Ma ogni essere non *è* se non in quanto viene riferito a un'intelligenza, la quale *sa* che esso è; in altri termini suppone una coscienza. L'io, quindi, non è se non in quanto si pone, non è se non in forza della coscienza che ha di sè; onde esso deve avere la coscienza di quella tendenza alla libera auto-determinazione che dicemmo costituire la sua essenza. E invero l'io che, mediante l'intelligenza, pone sè stesso come tendenza all'autonomia assoluta o libertà, è un essere il cui principio si trova non in un altro essere, ma in un *quid* di categoria diversa — l'unico *quid* che possa concepirsi oltre l'essere — e cioè nel pensiero, inteso non come qualcosa di sostanziale, sì bene come attività pura, come movimento dell'intelligenza senza

restrizioni e senza fissità. Orbene, da questa intima fusione dell' io in quanto tendenza all'attività assoluta o libertà e dell' io in quanto intelligenza, dell' io in quanto essere e dell' io in quanto riflessione, è possibile dedurre il principio della moralità. Come?

L' Io assoluto, non ancora rifratto dal prisma della coscienza, è determinato, come abbiamo detto, dalla sua tendenza all' attività assoluta, e questa determinazione diventa oggetto o contenuto dell' intelligenza. Ma, siccome l' Io assoluto nella sua unità integrale, nella sua semplicità e identità originaria non può essere mai oggetto della coscienza, bisogna che questa si sforzi di apprenderlo, almeno per approssimazione, attraverso la dualità dell'essere oggettivo e della riflessione soggettiva, mediante quella specie di espediente che consiste nel considerare il soggettivo e l' oggettivo come determinantisi reciprocamente l' uno l' altro, come complementari, quindi come inseparabili e impensabili l' uno senza l' altro. E allora, se si concepisce il soggettivo come determinato dall' oggettivo (nel qual caso nasce quella relazione psicologica che si chiama *sentimento*), essendo l' oggetto, rispetto al soggetto, qualcosa di per sè stante, di fisso e permanente, si troverà che il contenuto del pensiero è immutabile e necessario e che l' intelligenza impone a sè stessa la legge di una attività propria e assoluta. Se poi si concepisce l'oggettivo come determinato dal soggettivo (nel qual caso nasce quell' altra relazione psicologica che si chiama *volontà*), essendo il soggetto, rispetto all' oggetto, qualcosa di mobile, di attivo e indipendente, si troverà che l' io si pone come libero. Si arriverà così — combinando i due risultati, la legge necessaria da una parte e la libertà illimitata dal-

l' altra — all' idea di una legge che l' io liberamente impone a sè stesso: la legge ha per contenuto la libertà, e la libertà è sottoposta alla legge. Legge e libertà, per tal modo, si determinano reciprocamente: esse fanno insieme una sola e medesima unità. Tra la libertà (= attività incondizionata e illimitata) e l' autonomia (= imposizione spontanea di una legge a sè stesso) non c' è incompatibilità; esse nascono entrambe da quello sdoppiamento che è dovuto alla natura dell' attività spirituale e che è a un tempo posizione di sè e riflessione sopra di sè, oggetto e soggetto. In altri termini, si ha qui l' intima fusione, nell' unità dell' io, tra l' intelligenza, che concepisce la nostra essenza come libertà, e la volontà, che è l' attuazione dell' autonomia, tra la libertà-concetto e la libertà-atto, e il legame che unisce l' una all' altra è di causalità non meccanico-coercitiva ma psichico-imperativa, è di necessità non teorica ma pratica, è il legame morale del *dovere*. La libertà-idea non può non tradursi, *deve* tradursi in libertà-realtà; il Dovere, obbligazione per eccellenza, sta nell' attuare l' essenza nostra, nel divenire, attraverso la coscienza, quel che siamo in fondo al nostro essere assoluto anteriore alla coscienza, nel renderci cioè liberi; e in ciò precisamente consiste il principio supremo di tutta la moralità, il quale per tal guisa risulta dedotto, come ci proponevamo, dalla natura dell' io.

Posto l' io, è in pari tempo posta anche la tendenza all' assoluta auto-attività, alla libertà; ma la libertà non acquista valore se non per un' intelligenza che ne faccia la legge determinante delle nostre azioni; ne segue che l' io deve sottoporsi con coscienza e quindi con libertà alla legge della propria natura, che è la legge della libertà,

senz' altro fine che la libertà stessa. La moralità, appunto perchè esprime direttamente l'essenza dell'io, la sua praticità assoluta e la sua autonomia, è una perpetua legislazione dell'io imposta a sè stesso, sotto un triplice rispetto: *a*) rispetto all'adozione stessa della legge morale, adozione la quale non può essere che una libera sottomissione, una spontanea adesione alla legge; *b)* rispetto all'applicazione della legge a ciascun caso particolare, applicazione nella quale il giudizio morale è sempre un atto di autonomia, un consenso di noi con noi stessi; *c*) rispetto al contenuto della legge, nel quale contenuto è evidente che ogni determinazione della volontà da parte di una causa estranea a sè stessa, che val quanto dire alla ragione, costituirebbe un'eteronomia affatto contraria alla legge morale. Per tal modo si può concludere che la vita morale tutta quanta non è altro che una ininterrotta auto-legislazione dell'io, una perenne autonomia dell'essere razionale; e dove questa autolegislazione cessa, ivi comincia l'immoralità ([1]).

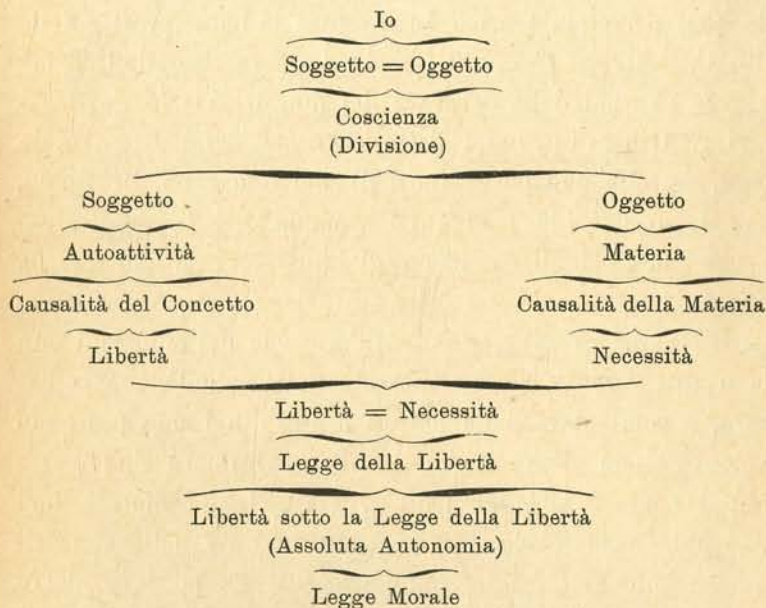
III. - Alla deduzione del principio della moralità segue la deduzione della *realtà* e dell'*applicabilità del principio stesso,* senza di che quest' ultimo rimarrebbe un'astrazione e la morale si ridurrebbe a un formalismo vuoto e sterile. Invece la morale ha una realtà, la legge morale ha efficacia nel mondo sensibile in cui viviamo; onde il principio della moralità è non solo *vero*, logica-

---

([1]) Ibid. p. 56 (ibid. p. 55). A chiarire ancor meglio la deduzione della legge morale dall'Io, ricollegandola con i principî e le conseguenze della *Dottrina della Scienza* giova il seguente schema fornito

mente possibile e giustificato dalla ragione, ma altresì *reale* e *applicabile*: reale, perchè è un concetto che deve attuarsi nel mondo sensibile (1); applicabile, perchè il mondo sensibile è tale, per origine e natura, da prestarsi come strumento all'attuazione di quel principio.

---

dal Fischer (*Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VI, *Fichte und seine Vorgänger*, 4ª ediz. 1914, p. 453) e nel quale viene simboleggiato lo sdoppiarsi dell'Io nella coscienza teorica e il suo reintegrarsi nella legge morale:

(1) Come si vede, qui la realtà del principio morale non è la realtà già attuata di ciò che *esiste* nel mondo meccanico dei fatti naturali o nel mondo giuridico della convivenza sociale, ma la realtà di ciò che *deve esistere* nel mondo morale della volontà; le prime due specie di realtà sono sotto la categoria della necessità (leggi naturali) o della coercizione (leggi sociali), l'ultima, invece, di cui ora si tratta, è sotto la categoria della contingenza, della libertà (legge morale).

*

Infatti, il principio della moralità dianzi dedotto è a un tempo un principio teorico, in quanto l' io si determina da sè dinanzi a sè stesso come essere assolutamente indipendente e libero — il che costituisce la materia della legge morale —, e un principio pratico, in quanto l' io impone da sè a sè stesso l' attuazione della propria natura — il che costituisce la forma (imperativa) della legge morale —. *Ogni singolo io è libero,* ecco il principio teorico; *tratterai ogni singolo io come un essere libero,* ecco il principio pratico derivante, sotto forma di comando, da quel principio teorico. In sostanza la legge pratica della libertà potrebbe formularsi così: " Opera secondo la conoscenza che hai della natura e del fine originario degli esseri ". Giusta i principî della *Dottrina della Scienza,* le cose che abbiamo posto fuori di noi non sono, in fondo, che le nostre idee; di qui l' armonia tra la determinazione teorica degli oggetti e gl' imperativi morali che da questa determinazione teorica scaturiscono rispetto agli oggetti stessi. La spiegazione dell' accordo dei fenomeni con la nostra volontà sta nell'accordo della volontà con la natura, a cominciare dalla natura nostra: noi non possiamo volere se non ciò a cui ci spinge l' impulso naturale; questo impulso non è la legge morale, ma la legge morale non può nulla comandare il cui oggetto non sia nella sfera di questo impulso. L'essere ragionevole, il quale deve porre sè stesso come assolutamente libero e indipendente, non può far ciò senza in pari tempo determinare teoricamente il suo mondo mediante la rappresentazione; e la sua libertà, che è un principio pratico, esige che questa determinazione teorica da parte del pensiero si mantenga e si completi mediante l' azione da parte della volontà. L'azione della li-

bertà dell' io sul mondo determinato come rappresentazione consiste nella modificazione di uno stato del mondo stesso mercè il dominio di un concetto anteriormente posto; è la produzione di una realtà conformemente a un' idea data come suo principio; significa, per conseguenza, proprio l'inverso della rappresentazione, la quale è la determinazione di un concetto secondo una realtà anteriormente posta. E come l'enigma della rappresentazione, ossia il rapporto tra la cosa e l'idea, trovava la sua soluzione nell' identità originaria dei due termini, essendo la cosa un prodotto inconscio dell' io, similmente qui il rapporto tra il concetto e la realtà ha il suo fondamento nel fatto che la produzione di questa realtà non è la produzione di una cosa in sè, di una realtà assoluta, che sarebbe in qualche modo esteriore alla coscienza, ma è sempre uno stato di coscienza, una determinazione dell' io. E allora non è più questione di sapere come sia possibile *nel mondo* una modificazione da parte della libertà, poichè, essendo il mondo esso stesso un prodotto della libertà, un limite che l' io pone a sè stesso, è questione di sapere come sia possibile, mediante la libertà, un cangiamento nell' io, un' estensione dei suoi limiti; e se si osserva che l' io, oggetto di questa modificazione, è l' io limitato, ossia l' io empirico, e che la legge della libertà, sotto la quale si operano nell' io empirico queste modificazioni, esprime l' io puro, l' io assoluto, è evidente che il problema circa la realtà del principio morale, circa l'attuazione della libertà, si riduce, in fondo, alla questione già esposta anteriormente circa i rapporti tra l' io empirico, naturale, e l' io eterno, assoluto (1).

---

(1) *Sittenlehre,* pp. 63-75 (nostra traduz. pp. 63-74). — Cfr. anche prec. pp. XLI-XLII.

Per dedurre ora la realtà e la conseguente applicabilità del principio dell' etica, bisogna dedurne la materia e la sfera d' azione, bisogna stabilire, cioè, anzitutto l'*oggetto della nostra attività in generale* (1), poi la *causalità reale dell'essere ragionevole* (2). — Quanto al primo punto si ha questo teorema: " L' essere ragionevole non può attribuirsi nessun potere, senza pensare in pari tempo qualcosa fuori di sè a cui quel potere sia diretto "; egli, infatti, non può attribuirsi la libertà, senza pensare più azioni reali e determinate come possibili per opera della libertà, e non può pensare nessun' azione come reale e determinata, senza supporre all' esterno qualcosa su cui quest' azione sia esercitata (3). Esiste, dunque, fuori di noi e posta dal pensiero, una materia a cui la nostra attività si riferisce e che può essere modificata all' infinito. — Quanto al secondo punto si ha quest' altro teorema: " L' essere ragionevole non può trovare in sè nessun' applicazione della propria libertà, ossia nessun volere reale, senza in pari tempo attribuire a sè stesso una reale causalità o efficienza sul mondo esterno ", e non può attribuirsi una siffatta causalità o efficienza, senza determinarla in una certa maniera. Ora, l'attività pura non può essere determinata in sè, altrimenti non sarebbe più pura; essa non può essere determinata se non da ciò che le si oppone, ossia dai suoi limiti. Questi limiti non possono essere percepiti se non nell' esperienza sensibile e, in quanto oggetto d' intuizione sensibile, consistono in una diversità o varietà di materia. Onde l' io, il quale non sarebbe at-

---

(1) Ibid. pp. 75-88 (ibid. pp. 75-87).
(2) Ibid. pp. 89-101 (ibid. pp. 87-98).
(3) Ibid. pp. 75, 79 e 81 (ibid. pp. 75, 78 e 80).

tivo se non si sentisse limitato, viene posto come un' attività che preme, per allargarli, sopra i limiti entro cui lo rinserra la diversa materia che gli resiste, il non-io che gli si oppone. L' essere ragionevole, dunque, esercita una causalità reale nel mondo sensibile, e tale causalità consiste non già nel creare o distruggere la materia su cui si esercita — tale materia è condizione indispensabile per l'attività dell'essere ragionevole —, ma nell' introdurvi ulteriori determinazioni nuove; " io ho causalità " significa sempre: " io allargo i miei confini ", che val quanto dire: " io attuo progressivamente il concetto di libertà — secondo che mi è imposto dalla legge morale —, pur non giungendo mai a un' attuazione completa ". Di guisa che la nostra esistenza, mentre nel mondo intelligibile è legge morale, nel mondo sensibile è azione reale: il punto in cui le due esistenze si riuniscono è la libertà intesa come facoltà assoluta di determinare l' azione mediante la legge (1).

Risulta da quanto precede che il principio della moralità, ossia la libertà, non può attuarsi se non opponendo all'attività pura dell' io una limitazione o un sistema di limitazioni, e imponendo alla medesima attivitá un progres-

---

(1) Ibid. pp. 91-92 (ibid. pp. 89-90). — Abbiamo qui una delle idee fondamentali del sistema fichtiano, cioè: l' impossibilità per noi di separare il sensibile dall'intelligibile, la negazione del dualismo, l'assurdità di concepire nell' àmbito della coscienza un carattere noumenico radicalmente distinto dal carattere fenomenico. Secondo il Fichte — scrive il Léon (op. cit. p. 269) — il sensibile è la condizione per l' intelligibile....; senza il sensibile, il quale determinandolo lo attua, il puro intelligibile rimarrebbe allo stato di potenza indeterminata e vuota. Questa concezione segna la rovina del misticismo, che pretende isolare lo spirito dal corpo e relegarlo in una sfera chimerica; l' Io fichtiano non è fatto di singoli pezzi separabili ad arbitrio; esso forma in tutti i suoi elementi una gerarchia, un vero organismo.

sivo ampliamento di questa limitazione o sistema di limitazioni. Il che si verifica anche quando si tratti non di un fine ultimo, come la libertà assoluta, ma di fini intermedî. Il più spesso ci accade di non poter attuare immediatamente un determinato fine scelto dalla nostra volontà, e siamo costretti, per conseguirlo, a servirci di certi mezzi già determinati in antecedenza senza il nostro intervento: non perveniamo al nostro fine se non attraverso una serie di gradi interposti; che equivale a dire: tra il sentimento da cui sono partito con la volontà e il sentimento a cui mi sforzo di giungere intercedono altri sentimenti, di cui ognuno è l'esponente dei limiti che mi si oppongono, limiti che con la mia causalità, con la mia azione, io fo indietreggiare ogni volta di più, estendendo così progressivamente la mia attività reale. La mia causalità, dunque, appare come un'azione continua e diversa, come una serie ininterrotta di sforzi e di sentimenti svariati; poichè essa è assolutamente una e identica in quanto attività, ma presenta tuttavia infiniti aspetti multiformi a causa della multiforme resistenza che incontra da parte degl' infiniti oggetti esterni; — esterni, s' intende, e posti indipendentemente da noi, per chi non adotti o ignori il punto di vista della filosofia trascendentale e rimanga al punto di vista della coscienza comune —.

Intesa nel modo descritto, la causalità dell' essere ragionevole contiene in sè la sintesi assoluta della conoscenza e dell' attività, determinantisi reciprocamente nella concezione e nel perseguimento di un medesimo fine. L' essere ragionevole, infatti, non ha una conoscenza se non in seguito a una limitazione della propria attività *(tesi)*; ma d' altro canto non ha attività se non in seguito a una conoscenza

(antitesi); conoscenza e attività sono poste come identiche nella volontà *(sintesi)* [1]. Come si ottiene questa sintesi? Basta pensare all' essenza originaria dell' io oggettivamente considerato: sappiamo che tale essenza è assoluta attività e null'altro che attività; e poichè l'attività, oggettivamente presa, è *impulso*, e nell' io nulla esiste o accade di cui egli non abbia coscienza, così, posto nell' io oggettivo un impulso, vien posto altresì in esso un *sentimento* di questo impulso. Il sentimento o coscienza primitiva dell' impulso è, dunque, l'anello sintetico in cui con l'attività è posta la conoscenza e con la conoscenza l'attività.

Soltanto è da aggiungere che, se dal punto di vista pratico la conoscenza e l'attività sono inseparabili, la coscienza che accompagna qui l' impulso non è affatto la coscienza riflessa e in nessun grado una riflessione libera; in essa non c' è neppure quella specie di libertà che caratterizza la rappresentazione e che ci permette di non rappresentarci l'oggetto, di fare cioè astrazione da esso; è una coscienza tutta spontanea, che s' impone a noi con necessità, è un sentimento di cui non siamo in nessun modo padroni. Il sistema d' impulsi e di sentimenti di che s' intesse l' io empirico oggettivo deve quindi concepirsi come natura, come la nostra natura, come cioè qualcosa di dato, di non prodotto da noi, d' indipendente dalla libertà, ma su cui la libertà può esercitarsi, e si esercita, allorchè l' io-soggetto ne fa oggetto di riflessione e consente o no a soddisfarlo; e invero, tosto che riflettiamo sui nostri impulsi originarî, non siamo più dominati da essi; sono essi, invece, dominati da noi, perchè dipende da noi asse-

---

[1] Ibid. pp. 102–105 (ibid. pp. 99–102).

condarli o no; comincia allora il vero ufficio della nostra libertà cosciente. Nasce così la differenza tra la facoltà appetitiva inferiore del semplice impulso di natura e la facoltà appetitiva superiore del medesimo impulso sottoposto alla riflessione e alla libertà [1].

Giova chiarire meglio la facoltà appetitiva inferiore, prima di passare alla superiore. Abbiamo detto che essa costituisce ciò che in noi si chiama *natura;* ma bisogna distinguere la natura nostra dalla natura delle cose in cui regna il puro meccanismo. Nel mondo meccanico non c'è attività propriamente detta, c'è soltanto una trasmissione di urti attraverso tutta la serie di cause ed effetti, senza che nessun anello produca o modifichi la forza trasmessa. Nella natura nostra, al contrario, c'è una vera spontaneità, la quale non è ancora la libera causalità del pensiero, del concetto, perchè è una necessaria determinazione dell'esistenza reale per opera di questa esistenza stessa, ma sta tuttavia al disopra del puro meccanismo, perchè consiste in una determinazione proveniente da una serie di cause ed effetti disposta non più secondo un ordine lineare di successione, sì bene secondo un ordine ricorrente di reciprocanza; quivi, infatti, le singole parti sono a un tempo effetti e cause del tutto, onde si ha quel che si dice un or-

---

[1] Ibid. pp. 105-109 (ibid. pp. 102-106). — Per essere più chiari: l'impulso e il sentimento che l'accompagna mancano di libertà; la volontà e la riflessione che ne è condizione hanno per essenza la libertà; a parte, però, questa differenza di capitale importanza ma soltanto *formale,* l'impulso e il sentimento, per quanto riguarda il loro contenuto *materiale,* sono identici alla volontà e alla riflessione; l'oggetto a cui tendono necessariamente i primi diventa l'oggetto liberamente accettato o ripudiato dalle seconde.

ganismo, ossia una costituzione, la quale, lungi dal dipendere da un' azione esterna, ha in sè stessa il principio della propria determinazione, è dotata insomma di spontaneità. La reciprocanza di azione tra le parti di un tutto organico in natura si spiega così: a ciascuna di esse le altre non lasciano che una certa quantità di realtà, onde ciascuna parte per la rimanente realtà che le manca non ha che una tendenza (o impulso) risultante dallo stato determinato delle altre parti: ciascuna tende a formare il tutto, a integrarsi con la realtà delle altre; e così in un' unità organica la realtà è in proporzione inversa della tendenza (o impulso) derivante dalla mancanza di realtà; realtà e tendenza (o impulso) si completano a vicenda; ciascuna parte tende a soddisfare il bisogno di tutte, e tutte a loro volta tendono a soddisfare il bisogno di ciascuna; ogni singola parte tende a combinare la propria essenza e la propria azione con l' essenza e l' azione delle rimanenti, e questa tendenza giustamente si dice *impulso plastico (Bildungstrieb)*, così nel senso attivo come nel senso passivo della parola, perchè è la facoltà a un tempo così d' imprimere come di ricevere forme. Questa facoltà organizzatrice è universale, essenziale, inerente a tutte le parti e a tutti gli elementi, onde ciò che si chiama un tutto naturale, ossia un tutto chiuso, può altresì chiamarsi un prodotto organico della natura, a costituire il quale certi elementi della natura, in virtù della causalità di cui questa è dotata, hanno riunito il loro essere e il loro operare in un solo e medesimo essere, in un solo e medesimo operare [1].

---

[1] Ibid. pp. 109-122 (ibid. pp. 106-118).

Ciò posto, ecco quanto accade in quel tutto organico della natura che è l' io individuale, empirico, a partire dai più bassi impulsi sino alle più alte tendenze.

In ciascun io individuale, appunto perchè esso è un tutto organico della natura, l' essenza delle parti consiste in una tendenza a conservare unite a sè altre determinate parti, e siffatta tendenza, se attribuita al tutto, dicesi *impulso all' autoconservazione*; alla conservazione, s' intende, non dell' esistenza in generale, che è un' astrazione, ma di un' esistenza determinata. L' impulso all' autoconservazione, che è poi la tendenza a perseverare nel proprio essere, porta l' essere organico a riferire a sè certi oggetti della natura; di qui l' appetito o la brama verso questi oggetti, appetito o brama dapprima vaghi e indeterminati, quasi come il primo grido inarticolato dell' organismo ancora infante, poi sempre più determinati e differenziati, come il linguaggio articolato dell' organismo adulto. E — si noti bene — non già la diversità degli oggetti determina lo specificarsi dei varî appetiti e desiderî; al contrario, i diversi modi del desiderio, mediante le proprie determinazioni, si creano i proprî oggetti. La coscienza o l' intelligenza che ci rappresenta gli oggetti non è che il riflesso dei nostri istinti, inclinazioni, tendenze, della nostra vita pratica in generale; non, dunque, gli oggetti suscitano, quasi loro fine, gli appetiti, ma gli appetiti hanno il proprio fine in sè stessi, nella propria soddisfazione, e noi non perseguiamo, attraverso gli oggetti, altro che i nostri desiderî esteriorizzati nelle cose [1]. Ma se è così, se ciò che ci sforziamo d' ottenere è non l' oggetto — il quale si riduce a

---

[1] Ibid. p. 124 (ibid. p. 120).

un simbolo —, sì bene la soddisfazione della nostra tendenza, della nostra brama, in altri termini, il nostro godimento, il nostro piacere, si comprende come, tanto dal punto di vista della pura natura irriflessa, quanto da quello della riflessione sulla natura, sia il piacere il fine supremo della nostra condotta; di guisa che, nel primo passaggio immediato dallo stato di pura natura allo stato di coscienza riflessa, la nostra azione cangia di forma — da necessaria e istintiva diventa libera e riflessa, e tale cangiamento ne modifica radicalmente il carattere —, ma il suo contenuto rimane ancora il medesimo, è ancora il piacere: al punto da far sembrare che l'uomo con la riflessione non si elevi al di sopra della natura, se non per sottoporlesi meglio e perseguire con più luce e sicurezza il fine edonistico. Ora, finchè è spinto al piacere e dipende dagli oggetti dei suoi appetiti, l'uomo rimane confinato nell'esercizio della facoltà appetitiva inferiore. Ma l'attività ragionevole in lui tende con coscienza e riflessione a determinarsi assolutamente da sè, a rendersi indipendente da ogni oggetto che non sia essa stessa, quindi anche e soprattutto dal piacere; e allora la nostra azione si differenzia da quella compiuta allo stato di pura natura, oltrechè per la forma, anche per il contenuto, essendo questo costituito non più dal piacere — comunque ricercato, per istinto cieco e necessario, ovvero per volontà cosciente e libera —, ma dalla libertà stessa, che è l'essenza nostra e il nostro vero fine supremo. L'uomo si eleva così all'esercizio della facoltà appetitiva superiore, di quella che appartiene non a lui prodotto di natura, ma a lui spirito puro [1].

---

[1] Ibid. pp. 122-131 (ibid. pp. 118-127).

Ciò non ostante, le due facoltà appetitive, l'inferiore e la superiore, costituiscono un solo e medesimo impulso originario dell'io, dell'io veduto da due lati diversi: nella facoltà appetitiva inferiore, ossia nell' impulso naturale, mi concepisco come oggetto, nella facoltà appetitiva superiore, ossia nell'impulso spirituale, mi concepisco come soggetto, mentre tutta la mia essenza si ritrova nell' identità del soggetto e dell' oggetto, è soggetto-oggetto. Dall' azione reciproca dei due impulsi nascono tutti i fenomeni dell' io; ma entrambi si fondono in un unico e medesimo io, onde debbono essere conciliati, unificati; ed ecco in qual modo: l' impulso superiore rinunzia alla purezza della propria attività — purezza che consiste nel non essere determinato da un oggetto —, lasciandosi determinare da un oggetto, e l'impulso inferiore rinunzia al piacere in quanto fine, al piacere per il piacere; si ha così per risultato della loro unione un' attività oggettiva, il cui oggetto e fine ultimo è un' assoluta libertà, un'assoluta indipendenza da ogni natura; un fine, questo, proiettato all' infinito e perciò irraggiungibile — raggiungerlo sarebbe porre termine in pari tempo all' attività e alla natura che dell' attività è il limite correlativo, la condizione indispensabile —; un fine, tuttavia, a cui è possibile avvicinarsi sempre più, facendo uso della libertà e della facoltà appetitiva superiore [1].

---

[1] Ibid. p. 131 (ibid. p. 127). — Non si obietti qui — dice il Fichte (*Sittenlehre*, p. 150, nostra traduz. pp. 145-146) — che un'approssimazione all' infinito è contraddittoria, in quanto che un infinito a cui potessimo avvicinarci cesserebbe d' essere un infinito e diverrebbe in certo qual modo suscettivo di misura. L' infinito non è una cosa, un oggetto posto come dato e verso il quale si avanzerebbe come verso un termine fissato in precedenza, ma è un ideale, ossia appunto ciò che si oppone alla realtà del dato, ciò che nessun dato può esaurire;

Infatti, grazie alla sintesi dianzi descritta, l' io svelle sè stesso da tutto ciò che sembra trovarsi fuori di lui, entra in possesso di sè e si pone dinanzi a sè come assolutamente indipendente, essendo l' io riflettente indipendente per sè stesso, l' io riflettuto tutt' uno con l' io riflettente, ed entrambi uniti in una sola inseparabile persona, alla quale il riflettuto dà la forza reale e il riflettente la coscienza. La persona così costituita non può più agire ormai se non secondo e mediante concetti, e poichè tutto ciò che ha la propria ragion d' essere in un concetto è un prodotto della libertà, così d' ora innanzi l' io non agirà più se non liberamente, anche quando non faccia che assecondare l' impulso di natura, perchè anche in tal caso egli non opera meccanicamente ma con coscienza, e in lui non più il cieco impulso naturale, sì bene la coscienza da lui acquistata di questo impulso naturale è il primo fondamento del suo operare, il quale perciò è libero — come poco fa notammo — se non nel contenuto, almeno nella forma (1).

Ma che significa essere libero e agire liberamente? Prima di giungere alla riflessione l' io è di natura sua

---

e questo ideale che portiamo in noi stessi indietreggia dinanzi a noi man mano che ci eleviamo verso di esso. Noi possiamo bene allargare i nostri limiti, inalzarci sempre più verso la libertà, ma non possiamo mai sopprimere totalmente questi limiti, attuare cioè la libertà; a qualunque grado di liberazione noi si giunga, la libertà assoluta rimane sempre un ideale. Insomma, con l' idea di un progresso infinito il Fichte risolve la contraddizione tra la libertà e la natura : la natura deve tendere alla libertà come a un fine infinito, e se l' infinito potesse essere attuato, la natura s' identificherebbe con la libertà; la realtà di questo progresso non è nel conseguimento — impossibile — di un fine fissato a un dato punto, ma nel valore sempre più alto della nostra azione. (Cfr. Léon, op. cit. p. 276).

(1) Ibid. pp. 133-136 (ibid. pp. 129-132).

libero, ma per un' intelligenza fuori di lui, non già per sè stesso; per essere libero anche agli occhi proprî egli deve porsi come tale, e come tale non si pone se non allorchè diventa cosciente del suo passaggio dallo stato indeterminato a uno stato determinato. L' io determinante e l' io determinato sono un solo e medesimo io, prodotto dalla sintesi del riflettente e del riflettuto, dell' io-soggetto e dell' io-oggetto. Per siffatta sintesi la concezione di un fine diventa immediatamente azione e l'azione diventa conoscenza della libertà. Senonchè l' indeterminatezza non è soltanto non-determinatezza (ossia zero), sì bene un deciso librarsi tra più possibili determinazioni (ossia una grandezza negativa); altrimenti essa non potrebbe essere posta e sarebbe un nulla. Ora, finchè non intervenga la facoltà appetitiva superiore, non si vede in che modo la libertà possa scegliere tra più determinazioni possibili; perchè: o si trova in presenza del solo impulso naturale, e allora non ha nessuna ragione per non seguirlo, anzi ha ogni ragione per seguirlo; ovvero si trova in presenza di più impulsi — la quale ipotesi non si comprende nel caso di cui ora si tratta — e allora seguirà naturalmente il più forte; nell'una e nell'altra ipotesi, dunque, nessuna possibilità d' indeterminatezza. Siccome però l' essere ragionevole non può esistere senza quella tra le condizioni della sua ragionevolezza che si chiama sentimento morale e consapevolezza della libertà, bisogna bene ammettere, nell' impulso originario dell' io, un impulso ad acquistare la coscienza e della moralità e della libertà. Ma tale coscienza, si è visto, ha per condizione uno stato indeterminato, e non si produce se l' io obbedisce unicamente all' impulso naturale; occorre, dunque, che vi sia nell'io un impulso o tendenza a trarre dal proprio

seno, e non già dall'impulso naturale, il contenuto o l'oggetto dell'azione; occorre, in altri termini, che vi sia una tendenza alla libertà per sè stessa, e che alla *libertà formale* — quella per cui lo stesso risultato, che la natura avrebbe prodotto se avesse potuto ancora agire, nasce invece da un nuovo principio, da una nuova forza, ossia dalla coscienza libera — si aggiunga la *libertà materiale* — quella per cui si ha non solo un nuovo principio operante, ma altresì una serie di effetti tutta nuova anche nel contenuto, onde non solo è l'intelligenza la forza che opera, ma essa intelligenza opera qualcosa di ben diverso da ciò che avrebbe operato la natura — [1].

In virtù della libertà materiale io mi sento emancipato dall'impulso di natura, gli oppongo resistenza, e tale resistenza, considerata come essenziale all'io, quindi come immanente, è essa stessa un impulso, l'*impulso puro* dell'io. L'impulso naturale si manifesta come inclinazione e, per il fatto che io posso dominare la sua forza e sottoporla alla mia libertà, questa forza diventa qualcosa di cui non fo stima. L'impulso puro, invece, in quanto mi eleva sopra la natura e mi pone in grado di contrappormele con la più semplice risoluzione, si manifesta come tale da ispirarmi stima e da investirmi di una dignità, la quale, essendo al disopra di ogni natura, m'impone rispetto verso me stesso; l'impulso puro, anzichè al piacere, porta al disprezzo del piacere ed esige l'affermazione e la conservazione della mia assoluta indipendenza e libertà [2].

---

[1] Ibid. pp. 136-139 (ibid. pp. 132-135).
[2] Ibid. pp. 139-142 (ibid. pp. 135-138).

L' adempimento di questa esigenza e il suo contrario significano rispettivamente l'accordo e il disaccordo tra l' ideale tendenza essenziale dell' io puro all' assoluta libertà e il reale stato accidentale dell' io empirico ; suscitano, quindi, il mio *interesse* — m' interessa, infatti, ossia tocca direttamente il mio sentimento, tutto ciò che ha immediata relazione col mio impulso fondamentale ([1]) —, si accompagnano, dunque, a piacere o dolore ; ma — e questo è di capitale importanza — si tratta qui di stati affettivi che non hanno nulla a fare con l' affettività comune, perchè consistono in una contentezza e in un disgusto di sè la cui natura non si confonde mai con quella del piacere o del dolore dei sensi. Il piacere sensibile che nasce dall' accordo tra l' impulso naturale e la realtà non dipende da me in quanto sono un io, ossia in quanto sono libero ; esso è tale da strappare me a me, da rendermi estraneo a me stesso e da farmi dimenticare in esso ; è, in una parola, *involontario*, e questa qualità lo caratterizza nel modo più esatto. Altrettanto vale del suo opposto, ossia del dolore sensibile. Il piacere morale, al contrario, che nasce dall'accordo tra l' impulso puro e la realtà, è qualcosa non di estraneo ma di dipendente dalla mia libertà, qualcosa che potrei aspettarmi in conformità d' una regola, come non potrei aspettarmi, invece, il piacere involontario ; esso, quindi, non mi trasporta fuori di me, anzi mi fa rientrare in me stesso e, meno tumultuario, ma più intimo del piacere sensibile, m' in-

([1]) Intorno al concetto dell' interesse il Fichte fa una specie di digressione (*Sittenlehre*, pp. 142-147, nostra traduz. pp. 138-142) per meglio illuminare la sua trattazione sul sentimento morale e sulla coscienza morale.

fonde, in quanto soddisfazione e auto-stima, nuovo coraggio e nuova forza. Similmente il suo opposto, ossia il dolore morale, appunto perchè dipende dalla libertà, è un rimprovero interno, si associa a un sentimento di auto-disistima e sarebbe insopportabile se il sentirci ancora capaci di provarlo non ci risollevasse dinanzi a noi stessi, e non ravvivasse la coscienza della nostra natura superiore e della nostra assoluta libertà, insomma la coscienza morale *(das Gewissen)*, vale a dire: la consapevolezza immediata dell'adempimento del dovere, dell'accordo cioè tra l'azione (nel mondo della natura) e il fine ideale (la libertà) [1].

Ora, la coscienza morale si connette strettamente con l'impulso morale, il quale è di natura mista, perchè partecipa a un tempo dell'impulso puro e dell'impulso naturale. Come?

Ogni volizione reale tende all'azione e ogni azione si porta sopra un oggetto: ogni volizione reale, quindi, è empirica. E poichè non posso agire sugli oggetti se non mediante una forza fisica, la quale non proviene che dall'impulso naturale, così ogni fine concepito dall'intelligenza finisce per coincidere con la soddisfazione di un impulso naturale. Certo, chi vuole è l'*io*-intelligenza non già la *natura*-incoscienza; ma, quanto al contenuto, il mio volere non può avere materia diversa da quella che la natura vorrebbe anch'essa, se di volere fosse capace: non c'è libertà circa la materia delle azioni. E allora quale causalità rimane all'impulso puro, che pur non può esserne destituito? Affinchè rimanga una causalità all'impulso puro, bisogna che la materia dell'azione sia conforme a esso non meno

---

[1] *Sittenlehre*, p. 146 (nostra traduz. p. 142).

che all' impulso naturale. Tale duplice conformità si comprende soltanto così: l' impulso puro nell'operare tende alla piena emancipazione dalla natura; ma i limiti che l'attività dell' io impone a sè stessa costringono l'operare entro i confini dell' impulso naturale; onde l'azione conforme a questo secondo impulso diventa conforme anche al primo quando al pari di esso tenda alla piena emancipazione dalla natura, si trovi cioè in una serie di sforzi, continuando la quale all' infinito, l' io si approssima sempre più all' indipendenza assoluta. Deve esservi una serie di tal genere, che muova dal punto in cui la persona si trova posta per la propria natura e si prolunghi all' infinito verso il fine supremo e *ideale* — si badi bene a questo appellativo che esclude ogni possibilità di attuazione completa — di ogni attività, altrimenti non sarebbe possibile una causalità dell' impulso puro: questa serie si può chiamare la destinazione morale dell' essere ragionevole finito, e seguendola possiamo sapere in ogni momento quale è il nostro dovere. Il principio della morale può, dunque, formularsi così: *Adempi in ogni momento la tua destinazione.* Quel che in ogni momento è conforme alla nostra destinazione morale, ossia al fine a cui si dirige l'impulso puro, è in pari tempo conforme all'impulso naturale, ma non tutto quel che è conforme all'impulso naturale è conforme alla nostra destinazione morale. Appunto perciò l'impulso morale è misto: esso riceve dall' impulso naturale la materia dell'operare, dall' impulso puro la forma; per esso io debbo agire con la coscienza di adempiere un dovere; gl' impulsi ciechi della natura, come la simpatia, la compassione, la benevolenza spontanea, in quanto tali non hanno nulla di morale, perchè contraddice alla moralità il lasciarsi spingere ciecamente. L' impulso morale differisce

profondamente dal cieco impulso naturale, e molto si avvicina all' impulso puro, perchè la sua causalità è ambigua (può avere effetto e può anche non averne), perchè esso comanda: *sii libero* (cioè: sii in grado di fare e di astenerti dal fare). E in questo comando appare per la prima volta un imperativo categorico, un imperativo che è un prodotto nostro proprio (*nostro* in quanto siamo intelligenze capaci di agire per concetti), e il cui oggetto è il fine non subordinato a nessun altro fine. L' impulso morale, infatti, non ha per fine nessun godimento; esso esige " la libertà per la libertà ".

È poi evidente in questa formula imperativa il duplice significato della parola " libertà ", la quale sta a designare nel primo posto un operare in quanto tale, ossia un puramente soggettivo, e nel secondo posto uno stato oggettivo che dev'essere conseguito, ossia l' ultimo fine assoluto, la piena nostra indipendenza da tutto ciò che è fuori di noi. In altri termini: io debbo *agire* con libertà per *divenire* libero; e soltanto determinandomi da me stesso e non seguendo altro che le ispirazioni del sentimento del dovere agisco con libertà e divengo veramente indipendente dalla natura, veramente libero. A questa distinzione tra la libertà come *attività* e la libertà come *risultato*, che è di così grande importanza nel nostro sistema, se ne aggiunge un' altra entro il concetto stesso di libertà intesa come attività: la distinzione, cioè, tra la *forma* e la *materia* dell' attività libera; distinzione da cui nasce la divisione della dottrina morale e con cui si passa all' applicazione sistematica del principio della moralità; di che si tratta nel terzo libro [1].

---

[1] Ibid. pp. 142-156 (ibid. pp. 138-152).

IV. – Quest' ultimo libro si divide in tre parti: A) la prima discorre delle *condizioni formali della moralità delle nostre azioni;* B) la seconda del *contenuto materiale della legge morale;* C) la terza, infine, espone la *dottrina dei doveri propriamente detta.*

A) *Condizioni formali della moralità delle nostre azioni.* — Il principio *formale* di ogni moralità può enunciarsi così: “ opera sempre secondo la convinzione che hai intorno al tuo dovere „. Questo imperativo o legge — che presuppone naturalmente e logicamente una libera volontà [1] — si scinde in due precetti, di cui l' uno concerne la forma o la condizione: “ procurati la convinzione di ciò che è tuo dovere „, l' altro la materia o il condizionato: “ fai ciò che ritieni con convinzione tuo dovere e fallo soltanto perchè lo ritieni tale „. Ora, la convinzione nasce dall' accordo di un atto della facoltà giudicatrice con l' impulso morale, e il criterio della giustezza della nostra convinzione è un sentimento intimo al di là del quale non si può risalire, perchè con esso si raggiunge l' espressione diretta della nostra essenza assoluta e della nostra finalità. Per conseguenza, la coscienza morale, che in quel sentimento ha radice, va immune per natura sua da dubbio e da errore, non può ingannarsi, nè è suscettiva di rettifiche da parte di un' inconcepibile coscienza più interiore, è essa stessa giudice di ogni convinzione e le sue sentenze non ammettono appello. Voler oltrepassare la propria coscienza morale per timore che possa essere erronea, sarebbe come voler uscire fuori di sè, voler separarsi da sè stesso. È condizione *formale* della moralità, quindi, non decidersi

---

[1] Della *volontà* in particolare e della sua natura così opposta al puro meccanismo, il Fichte tratta nel § 14 della *Sittenlehre*, pp. 157-163 (nostra traduz. pp. 155-160).

all' azione se non per soddisfare alla propria coscienza morale, all' impulso originario dell' io puro, senza sottostare ad altra autorità che non sia quella della propria convinzione, del proprio giudizio. Chi, dunque, agisce senza consultare la sua coscienza, senza essersi prima assicurato delle decisioni di questa, agisce, come suol dirsi, senza coscienza, e perciò immoralmente, è colpevole e non può imputare la sua colpa ad altri che a sè stesso [1]. Similmente opera senza coscienza, e perciò senza moralità, chi si lascia guidare dall'autorità altrui, perchè la convinzione della coscienza morale e la certezza della sua giustezza non nascono mai da giudizî estranei, ma traggono origine esclusivamente dal soggetto: sarebbe una flagrante contraddizione fare di qualche cosa che non sono io stesso un sentimento di me stesso. In conclusione: in tutta la nostra condotta (si tratti della ricerca scientifica, ovvero della vita pratica) l' azione, per essere morale, deve uscire da un' intima convinzione, perchè soltanto allora essa esprime veramente la nostra autonomia spirituale; ogni azione fatta per autorità (si tratti dell' accettazione di una verità che non risponde in noi a una convinzione, ovvero del compimento di un' azione che accettiamo come un ordine) va direttamente contro il verdetto della coscienza, è male, è colpa [2].

---

[1] Giova ricordare che per il Fichte non vi sono azioni indifferenti; tutte debbono essere riferite alla legge morale, non foss' altro per assicurarsi che sono lecite; onde anche le azioni più indifferenti in apparenza, vanno sottoposte a matura riflessione, sempre in vista della legge morale.

[2] *Sittenlehre,* pp. 163-175 (nostra traduz. pp. 160-172). — Risulta qui ancora una volta definitivamente stabilito il primato della ragione pratica sulla ragione teorica; di quella ragione pratica che agli occhi

È facile argomentare da ciò quale sia la causa del male o della colpa nell'essere ragionevole finito. Quel che in generale costituisce l'essere ragionevole trovasi necessariamente in ciascun individuo ragionevole, altrimenti questi non sarebbe più tale. Ora, secondo la legge morale, l'io individuale, finito, empirico, che vive nel tempo, deve tendere a divenire un'esatta copia dell'Io primitivo, originario, infinito, extra-temporale; ma, sottoposto com'è alla condizione del tempo, non può acquistare la chiara coscienza di tutto ciò che primitivamente e originariamente fa l'essenza dell'Io, se non mediante un lavoro successivo e una progressione nel tempo. Finchè questo lavoro più o meno faticoso e questa progressione più o meno lenta non abbiano compiuto nell'io empirico individuale il passaggio dallo stato d'irriflessione al massimo sviluppo della coscienza morale, c'è sempre luogo nella nostra condotta all'immoralità, alla colpa, al male. Conviene, dunque, seguire questa storia dello sviluppo della coscienza empirica, per vedere attraverso quali fasi germogli e maturi il seme della moralità, notando a tal proposito che tutto sembrerà succedere come *casualmente,* perchè tutto dipende dalla libertà, e in nessun modo da una meccanica legge di natura (1).

Anzitutto, e al suo grado più basso, l'io empirico si riduce a un'attività istintiva; l'istinto, senza dubbio, si accompagna con la coscienza, dista però ancor molto dalla

---

del Fichte è veramente la ragione, e nella quale si attua l'accordo dell'essere e dell'agire, dell'oggetto e del soggetto, della produzione e della riflessione, e che ci fornisce l'intuizione, la coscienza immediata dell'*Io* assoluto. E risulta anche come la morale del Fichte finisca per essere in sostanza una morale del sentimento.

(1) Ibid. pp. 177-178 (ibid. pp. 174-175).

riflessione; l'uomo allora segue meramente e semplicemente l'impulso naturale e, così facendo, è libero per un' intelligenza fuori di lui, ma per sè stesso è puro animale.

Tuttavia l'uomo può riflettere su questo stato; e tale riflessione è per natura sua un atto di libertà: essa non è nè *fisicamente* nè *logicamente necessaria*, ma soltanto *moralmente obbligatoria*: chi vuole adempiere la propria destinazione e acquistare in sè la coscienza dell' Io puro, *deve* riflettere su questo suo stato, e mercè tale riflessione si eleva, quasi, sopra sè stesso, si stacca dalla natura, se ne distingue e le si oppone come intelligenza libera; acquista così il potere di differire la propria autodeterminazione e di scegliere quindi tra *più* modi — la pluralità dei modi nasce appunto dalla riflessione e dal differimento della risoluzione — di soddisfare l' impulso naturale. Tale scelta si compie secondo una massima liberamente adottata dall' io individuale, e perciò profondamente diversa dal principio supremo che scaturisce dalla legge morale e che non è, come la massima, un libero prodotto della coscienza empirica; per conseguenza, nel caso di una massima cattiva, la colpa spetta tutta all' io individuale. Ora, in questa seconda fase di sviluppo, dovuta al primo grado della riflessione, l' io acquista coscienza del fine a cui tende l' impulso naturale, lo fa suo e adotta come regola di condotta la massima della felicità. L'uomo rimane dunque ancora un animale, ma diventa un animale intelligente, prudente: è già formalmente libero; soltanto mette la sua libertà al servigio dell' impulso naturale. La massima della felicità, per quanto sia un prodotto della sua libertà, non può essere diversa da quella che è, e, una volta posta, egli le obbedisce necessariamente. Senonchè la massima stessa, e con

essa il carattere che ne risulta, non ha nulla di necessario e non è detto che l'io individuale debba arrestarvisi; se vi si arresta è soltanto sua colpa; nulla lo costringe a progredire, è vero, ma egli *deve* e *può* progredire, facendo uso della propria libertà ed elevandosi liberamente a un più alto grado di riflessione. Il male morale non deriva se non dal fatto che l'uomo il più delle volte non esercita la propria libertà, onde a ragione il Kant riteneva il male radicale innato nell'uomo e nondimeno prodotto dalla sua libertà.

Quando però — con nuovo miracolo della sua spontaneità — l'uomo, nella fase ora descritta, esercita la propria libertà, una seconda riflessione si compie, che, al pari della precedente, ha carattere non di necessità fisica o logica, ma di obbligatorietà morale, e in virtù di essa nasce una terza fase, nella quale l'io individuale prende coscienza della sua opposizione rispetto alla natura e della spontaneità del proprio operare, ed erige questa spontaneità stessa, ossia la propria volontà, a nuova massima di condotta. Non più la ricerca della felicità guida ora le sue azioni, ma il godimento di un'indipendenza dal non-io la quale non ammette freno al proprio capriccio e fa di sè stessa il proprio idolo. Si ha, quindi, un progresso verso la libertà assoluta, ma non ancora la vera libertà morale, non ancora la volontà riflessa sottoposta alla legge del dovere. Anzi, mentre la massima della felicità è, sì, mancanza di legge, ma non addirittura rovesciamento della legge, nè ostilità contro questa, la massima della volontà egoistica e arbitraria, invece, può portare sino alla trasgressione intenzionale della legge. Il carattere della condotta ispirata a tale massima è soltanto la soddisfazione dell'amor

proprio, dell' orgoglio, del bisogno di dominare, ottenuta a qualsiasi costo, anche di dolori corporei; e appunto questa idolatria della volontà egoistica spiega pressochè tutta la storia umana: essa riempie grandissima parte del teatro del mondo con le sue lotte e le sue guerre, con le sue vittorie e le sue sconfitte. " Il soggiogamento dei corpi e delle anime dei popoli, le guerre di conquista e di religione, e tutti i misfatti con cui l' umanità si è disonorata non si spiegano altrimenti. Che cosa indusse l' invasore, l' oppressore a perseguire il proprio fine con pericolo e fatica? Sperava egli forse che per tal modo si accrescerebbero le fonti dei suoi godimenti sensitivi? No davvero. ' Ciò che io voglio deve accadere, a quel che io dico si deve stare ': ecco l' unico principio che lo moveva „ [1]. Un siffatto culto della volontà egoistica certamente non è senza una certa aureola di grandezza, poichè giunge anche al disinteresse: non al disinteresse che deriva dall' obbedienza al dovere e che solo ha significato morale, ma a un disinteresse di carattere impulsivo, derivante dal desiderio di suscitare ammirazione, di cattivarsi stima, e che rimane tuttora una forma di amor proprio e di orgoglio. È un culto che porta sino al sacrifizio della vita — e ci vuole del coraggio a vincere in noi la natura —, ma questo sacrifizio è senza valore etico, perchè è fatto soltanto al proprio io individuale, è puro egoismo. Certo, rispetto alla fase precedente, la quale non mirava che alla felicità sensibile, la fase ora descritta segna un progresso e sta come a rappresentare l' età eroica dello sviluppo morale; ma dal punto di vista della moralità nulla di più perico-

---

[1] Ibid. p. 190 (ibid. p. 186).

loso che arrestarvisi, perchè essa ci abitua a considerare come nobili e meritorî, come rari e ammirevoli, come *opera supererogativa*, atti che sono semplicemente doverosi, e a considerare d' altra parte tutto ciò che a vantaggio nostro si fa da Dio, dalla natura, dagli altri uomini, come nulla più che doveri verso di noi. Con siffatte pretenzioni la massima della volontà egoistica e senza freno, adottata in questa fase, è peggiore di ogni altra, perchè finisce addirittura col corrompere le stesse radici della moralità: " il pubblicano peccatore non vale più del fariseo sedicente giusto, in quanto che nessuno dei due ha il menomo valore; ma il secondo è assai più difficile a convertire del primo " [1].

Per elevarsi al disopra di questa terza fase basta che l' uomo — con un terzo atto di riflessione, al pari dei precedenti spontaneo ma inesplicabile, non necessario ma obbligatorio — acquisti coscienza chiara di quell' originario impulso all' indipendenza assoluta che, considerato (analogamente a un eminente grado di capacità intellettuale) come un dono gratuito della natura, può chiamarsi *genio della virtù*, ma che, allo stato d' impulso cieco, produce un carattere assai immorale. Mercè la riflessione, quell' impulso si trasforma in una legge assolutamente imperativa, e poichè ogni riflessione limita e determina ciò che è riflettuto, anche quell' impulso sarà limitato dalla riflessione, e da cieco impulso verso una causalità sconfinata diventerà una legge di causalità condizionata; riflettendo, l' uomo *sa* di *dovere* assolutamente qualche cosa; e affinchè questo sapere si tramuti in azione, bisogna che egli adotti la mas-

---

(1) Ibid. p. 191 (ibid. p. 187).

sima: *adempi il tuo dovere perchè è tuo dovere*. Sorge così la coscienza morale, la quale impone appunto alla volontà arbitraria, alla volontà senza regola nè freno della fase precedente, l'obbedienza al principio assoluto della ragione.

Una volta conseguita questa chiara coscienza del dovere, la nostra condotta vi si conforma necessariamente, essendo inconcepibile che noi ci decidiamo di proposito e con piena chiarezza a ribellarci alla nostra legge, a mancare al nostro dovere, appunto perchè è la nostra legge, appunto perchè è il nostro dovere: vi sarebbe in ciò, oltre che una contraddizione evidente, una condotta veramente diabolica, se lo stesso concetto " diavolo " non fosse contraddittorio [1].

Soltanto può accadere che la chiara coscienza del dovere si annebbii, si oscuri, che la riflessione non si mantenga sempre alle altezze della moralità, e la nostra condotta, perciò, cessi di essere conforme alla legge morale. Il dovere primo, quindi, e anche il più alto, è mantenere la coscienza del dovere in tutta l'intensità della sua luce e della sua forza. Bisogna vegliare continuamente su noi stessi, alimentare senza tregua il fuoco sacro della riflessione; possiamo fare di questa riflessione un'abitudine, senza perciò renderla una necessità, senza pregiudizio cioè della libertà, allo stesso modo che si può fare un'abitudine dell'irriflessione, con cui la coscienza empirica comincia, e persistere in essa, senza renderla perciò una necessità e senza escludere quindi l'esercizio della libertà [2].

---

[1] Ibid. p. 191 (ibid. p. 188).

[2] Nella sua *Ascetik als Anhang zur Moral* (= *Ascetica come appendice alla Morale*) (1798) — contenuta in *Nachgelassene Werke*, vol. III, pp. 119-144 e tradotta in inglese dal Kroeger nel vol.

Se la coscienza morale svanisce del tutto, sì da non lasciar sopravvivere più nessun sentimento del dovere, noi

---

The science of Ethics by Fichte (1907) dianzi ricordato — il Fichte si adopera a fornire il mezzo pratico per mantener viva e luminosa, una volta nata per opera della libertà, la coscienza del dovere. Tale mezzo consiste nell'associazione delle idee, intermediaria tra la necessità della natura e la libertà della ragione, e precisamente nell'associare in precedenza la rappresentazione dell'atto futuro con la rappresentazione dell'atto conforme al dovere. Occorre, in altri termini, che i due propositi: 1) voglio fare quest'azione, 2) non voglio agire se non conforme al dovere, siano indissolubilmente uniti in una sintesi, e la funzione propria dell'*Ascetica* consiste appunto in questa associazione permanente e anticipata del concetto del dovere non solo col concetto della nostra condotta in generale — il che sarebbe ancora troppo vago e astratto — ma con i concetti di azioni determinate, soprattutto di quelle abituali, quotidiane, in cui più facilmente possiamo peccare per omissione o violazione del dovere; mentre invece per le azioni eccezionali e straordinarie difficilmente manca l'intervento della riflessione e la conseguente chiarezza della coscienza. Di qui due regole: 1) un esame di coscienza generale dei casi in cui siamo più esposti al pericolo di cadere in colpa; 2) la risoluzione ferma e sempre attiva di riflettere, in questi casi, sopra noi stessi e di sorvegliarci, opponendo alla forza cieca e alla resistenza passiva di certi stati di coscienza, divenuti abitudini quasi invincibili, la causalità intelligente della coscienza morale: è noto che spesso basta riflettere sulla propria passione e rendersi consapevoli delle associazioni che la costituiscono per liberarsene, dissociando mentalmente i fattori da cui nasce e controbilanciando il piacere che ci aspettiamo dal suo soddisfacimento col disprezzo che accompagna la trasgressione del dovere. Ma, affinchè l'esame della propria coscienza abbia valore etico, bisogna che non si riduca a una pura autocontemplazione, a un'analisi fatta quasi per semplice giuoco estetico; bisogna, invece, che si proponga la nostra riforma morale, il miglioramento della nostra attività. Tale esortazione, del resto, si rivolge non già agli uomini privi di coltura, la cui vita é tutta rivolta all'azione, ond'essi non riflettono se non per agire, ma agli artisti, ai letterati, e persino ai filosofi e ai sacerdoti, per i quali è frequente il grave pericolo di dimenticare il valore pratico delle cose, di arrestarsi alla contemplazione e di non tradurre la speculazione in azione.

ricadiamo in uno degli stati che precedono la moralità e operiamo secondo la massima o della felicità o del dominio arbitrario della nostra volontà egoistica. Se, invece, ci rimane ancora un sentimento vago e intermittente del dovere, possono verificarsi le seguenti tre specie d'indeterminatezza corrispondenti alle tre condizioni che rendono determinato il dovere. L'indeterminatezza può concernere: *a*) la *materia* del dovere, cioè l'applicazione della legge morale a un dato caso: in ciascun singolo caso tra più azioni possibili non ce n'è che una conforme al dovere; ma, per insufficiente attenzione e riflessione, noi cediamo segretamente, e quasi a nostra insaputa, a qualche altra sollecitazione e perdiamo il filo conduttore della coscienza; *b*) il *momento* del dovere: in ciascun singolo caso si deve adempiere subito ciò che è dovere; ma, per l'affievolirsi della coscienza, ci illudiamo che non occorra affrettarsi a ciò, procrastiniamo il nostro perfezionamento e ci abituiamo a procrastinarlo all'infinito; *c*) la *forma* del dovere: l'imperativo morale è categorico, esige obbedienza assoluta e incondizionata; ma, se perdiamo di vista tale sua caratteristica, consideriamo il dovere, anzichè come un comando, come un semplice consiglio che si può seguire quando piaccia e non costi troppa abnegazione, e con cui si può anche transigere; di qui quei compromessi, quegli accomodamenti con la propria coscienza che sono altrettanti modi di eludere la legge morale, altrettante cause di torpore per la riflessione, e che pongono nel massimo pericolo la nostra salvezza spirituale, quando per caso non sopravvenga dall'esterno una forte scossa, la quale ci sia occasione a rientrare in noi, a ravvederci. Quest'ultima maniera d'intendere il dovere, infatti, accusa la morale di rigorismo

impraticabile, sotto lo specioso pretesto che l'adempimento del dovere impone troppi sacrifizî, quasi che non fosse appunto in ciò l' obbligo nostro: nel sacrificar tutto al dovere, la vita, l'onore e ogni cosa all'uomo più caramente diletta ([1]).

Quale che sia il modo di oscurarsi della coscienza, si può dire in generale che la causa di questo suo oscurarsi e del conseguente smarrirsi della moralità, la causa insomma del male, va ricercata in una sconfitta della libertà. Se la riflessione che ci eleva alla libertà consiste in una creazione da parte della libertà e quasi in un colpo di grazia che ci strappa all'oppressione della natura, il mantenimento della chiara coscienza del dovere non può essere che un perpetuo riprodursi di questo atto creativo, una creazione continuata, uno sforzo incessante della riflessione, dell'attenzione; e appunto perciò al menomo affievolirsi della nostra vigilanza consegue la nostra caduta e il trionfo delle forze antagonistiche della natura, le quali sono sempre e necessariamente in azione; tosto che cessa lo sforzo morale, l' impulso naturale inevitabilmente ha il sopravvento e, con la luce della coscienza, si spegne anche la virtù. Ogni uomo, dallo stato di natura, con cui s'inizia la sua vita in una specie d'innocenza — perchè sono ancora ignorati gli stati superiori in cui l' innocenza primitiva assume aspetto di colpa —, perviene necessariamente alla coscienza di sè stesso: a ciò gli basta riflettere sulla libertà che ha di scegliere tra più azioni possibili per soddisfare l' impulso naturale; siamo allora in quella fase in cui egli opera secondo la massima dell' interesse o della

---

([1]) *Sittenlehre*, pp. 192–197 (nostra traduz. pp. 188–193).

felicità. In questo grado di sviluppo rimane volentieri, trattenutovi dalla forza d'*inerzia* che l'uomo, in quanto essere sensibile, ha in comune con tutta la natura fisica. È vero che, in virtù della sua natura superiore, egli deve strapparsi a questo stato, e può farlo perchè dotato di libertà; ma proprio la sua libertà è impedita in questo stato, essendo essa alleata con quella forza d'inerzia da cui dovrebbe invece svincolarsi; come farà egli a elevarsi alla libertà, quando per questa elevazione stessa deve far uso della libertà? donde attingerà la forza che faccia da contrappeso nella bilancia per vincere la forza d'inerzia? Certamente non nella sua natura empirica, la quale in nessun modo fornisce alcunchè di simile; gli occorre, dunque, un aiuto superiore; l'uomo *naturale* qui non può nulla da sè: vedremo presto da qual miracolo sarà salvato.

Intanto sappiamo che l'*inerzia*, la *pigrizia* — la quale a forza di riprodursi indefinitamente diviene impotenza morale — è il vizio radicale, il male innato, il peccato originale: l'uomo è per natura pigro, dice assai giustamente il Kant. — Da pigrizia nasce immediatamente *viltà*, il secondo vizio fondamentale dell'uomo; la viltà è la pigrizia d'affermare la propria libertà e indipendenza nello scambio di azione con gli altri: donde tutte le specie di schiavitù fisica e morale tra gli uomini. In genere si ha abbastanza coraggio dinanzi a coloro di cui si conosce la debolezza relativa, ma si è disposti a cedere, a umiliarsi, dinanzi a una supposta e temuta superiorità qualsiasi; si preferisce la sottomissione piuttosto che lo sforzo necessario a resistere; precisamente come quel marinaio che preferiva le eventuali pene dell'inferno al lavoro faticoso di correggersi in questa vita. — Il vile si consola di questa

sottomissione forzata con l' astuzia e con la frode; da viltà nasce inevitabilmente il terzo vizio fondamentale: *falsità*. È questa il risultato di uno sforzo indiretto che si compie per ricuperare l' indipendenza perduta, quell' indipendenza che nessun uomo può sacrificare ad altri così interamente come il pigro finge di fare per essere dispensato dalla fatica di difenderla in aperta battaglia. Falsità, menzogna, malizia, insidia derivano dall' esistenza di un oppressore, e ogni oppressore deve aspettarsi tali frutti. Soltanto il vile è falso; il coraggioso non mente e non è falso: per orgoglio, se non per virtù.

Ma come può aiutarsi l'uomo, quando in lui è radicata la pigrizia, la quale paralizza appunto l'unica forza con cui egli deve aiutarsi? che cosa gli manca propriamente? — Non già la forza, che egli ben possiede, ma la coscienza della forza e l' impulso a farne uso. — E donde gli verrà questo impulso? — Non da altra fonte che dalla riflessione: è necessario che l' io empirico, avendo in sè l'immagine dell' Io assoluto, e vedendosi in tutta la propria bruttezza, senta orrore di sè; soltanto per questa via potrà formarsi la coscienza di quel che deve essere, soltanto di là verrà l' impulso. In genere gl' individui che formano la grande maggioranza degli uomini hanno bisogno di apprendere la propria libertà da altri individui liberi, che essi contemplano come modelli; ma vi sono nella moltitudine spiriti eletti a cui fu dato di essere gl' iniziatori della moralità e quasi i primi maestri dell' umanità, per es. i fondatori di religione. Si comprende come costoro, non avendo attinto dall' esempio altrui la consapevolezza della propria indipendenza, e non trovando nella propria natura empirica il principio dell' emancipazione da questa natura

empirica, si credano ispirati dall' alto da una grazia soprannaturale, da uno spirito divino, mentre invece non han fatto che obbedire alla propria natura superiore, all' Io assoluto, di cui l' io finito e individuale deve divenire la copia fedele ([1]).

B) *Contenuto materiale della legge morale*, ovvero *veduta sistematica dei nostri doveri.* — Una volta emancipato dalla schiavitù della natura e divenuto cosciente della propria libertà formale, l' uomo deve far uso di questa per compiere l' infinita serie di azioni diretta verso l' assoluta libertà materiale. Quale la *materia* di queste azioni? In qual modo l' io individuale si eleverà gradatamente sino a quell' indipendenza assoluta, a quello stato oggettivo di libertà, che è il fine ultimo della sua libera attività soggettiva? — L' accennammo già: l' attuazione dello stato di libertà non si ottiene se non determinando il mondo in funzione della libertà stessa, operando cioè come chi considera e tratta le cose dal punto di vista non della loro esistenza data, ma della loro finalità, non del loro essere, ma del loro dover-essere, e le modifica perciò e le adatta progressivamente nella direzione di questa finalità, di questo dovere. Tale determinazione del mondo secondo l' idea della libertà, determinazione posta come obbligatoria e come praticamente necessaria, costituisce il sistema dei nostri doveri, la materia della moralità. In altri termini, la morale propriamente detta non è che l' insieme delle condizioni a cui il mondo va sottoposto e a cui deve prestarsi per essere strumento all' attuazione della libertà.

Queste condizioni possono ridursi a tre, perchè triplice

([1]) Ibid. pp. 198-205 (ibid. 194-201).

è il punto di vista da cui può considerarsi il mondo. Il mondo si può considerare: *a*) in sè, come pura e semplice materia, come natura corporea; *b*) nel suo rapporto col pensiero, come materia di conoscenza; *c*) nel suo rapporto col volere, come oggetto indispensabile all' esercizio dell' attività, come il luogo d' incontro delle molteplici sfere di libertà individuale, come il teatro della società. E per la morale si tratta appunto di mostrare *a*) nella nostra natura corporea, *b*) nella nostra intelligenza, *c*) nella nostra vita sociale, gli strumenti per l' attuazione della libertà, la quale non può divenire reale se non operando sul mondo oggettivo, per mezzo del corpo, dell' intelligenza e della società. Come, dunque, dobbiamo trattare, in vista del fine ideale da raggiungere, *a*) il corpo, *b*) l' intelligenza, *c*) la società?

a) Il nostro corpo, essendo da una parte prodotto di natura, dall' altra strumento della causalità del concetto, funziona da intermediario tra la necessità e la libertà. La volizione si esercita *immediatamente* su di esso, e per esso modifica *mediatamente* il mondo esterno secondo i nostri concetti. Di qui risulta chiaro un triplice dovere rispetto al corpo: 1) un dovere negativo: non far mai del proprio corpo il fine ultimo delle proprie azioni; 2) un dovere positivo: conservare e coltivare il proprio corpo nell'interesse della libertà; 3) un dovere limitativo: evitare come illecito ogni piacere corporeo che non si riferisca al fine ultimo della nostra attività. " Mangiate e bevete in onore di Dio: se questa morale vi sembra troppo austera, tanto peggio per voi; non ce n' è un' altra " [1].

---

[1] Ibid. pp. 206-216 (ibid. pp. 202-212).

b) L'intelligenza è la forma indispensabile attraverso cui può attuarsi la libertà, poichè soltanto la riflessione dà alla libertà la sua legge; fuori dell'intelligenza ci sarà l'istinto cieco, non già la coscienza morale; l'intelligenza è il veicolo stesso della moralità. Diciamo di più: per la legge morale, mentre il corpo è condizione materiale puramente esterna e soltanto della sua causalità, l'intelligenza è condizione materiale veramente interna e di tutta quanta la sua essenza. Di qui un triplice dovere anche verso l'intelligenza: 1) un dovere negativo: non subordinare mai *materialiter* — ossia nelle sue ricerche e cognizioni — l'intelligenza a nessuna autorità, foss'anche quella della legge morale; la ricerca da parte della ragione teorica dev' essere assolutamente libera e disinteressata, non deve preoccuparsi di altro che non sia l'acquisto della conoscenza; 2) un dovere positivo: formare l'intelligenza il più possibile; il più possibile imparare, pensare, indagare; 3) un dovere limitativo: subordinare *formaliter* l'intelligenza alla moralità, la quale rimane sempre il fine supremo; riferire al dovere tutte le nostre investigazioni; coltivare la scienza non per curiosità ma per dovere, essendo essa strumento di moralità [1].

c) La società, infine, può dirsi addirittura l'espressione vivente della libertà, in quanto questa non si concepisce come qualcosa d'individuale, ma soltanto come una reciprocanza di rapporti tra più individui corporei, intelligenti e volenti. L'ideale della libertà, quindi, si attua non nel singolo uomo, ma nella comunità di tutti gli uomini, in seno alla quale l'*individuo* diviene *persona*,

---

[1] Ibid. pp. 217-218 (ibid. pp. 213-214).

e senza la quale per l'individuo nessun perfezionamento, anzi nemmeno l'esistenza stessa, sarebbe possibile, essendo individuo e società termini correlativi, condizionantisi a vicenda. Se così è, se l'*io* empirico non può porsi altrimenti che come individuo, e se come tale non può prescindere dai suoi rapporti con la società, che val quanto dire dalla esistenza di altri individui e dalla loro libertà, è evidente che egli non può voler sopprimere questa esistenza e questa libertà, da cui sono determinate l'esistenza e la libertà sua propria. La mia tendenza all'indipendenza assoluta, fine supremo della mia attività, è dunque subordinata alla libertà degli altri. Le libere azioni degli altri sono gli originari punti di confine della mia individualità, e a esse io reagisco non meno liberamente, autodeterminandomi a quella serie di azioni che prescelgo e da cui uscirà costituita la mia personalità, non essendo io se non quel che mi fo con le mie azioni, e non consistendo il mio essere in altro che nel mio operare. Soltanto che mentre il mio operare, rispetto a quegli originarî punti di confine della mia individualità, ossia rispetto ai liberi influssi degli altri, mi appare l'effetto della mia assoluta autodeterminazione, della mia libera causalità, quei punti di confine, quei liberi influssi degli altri, invece, mi appaiono come predeterminati *a priori*; alla stessa guisa che dal punto di vista altrui s'invertono le parti, e agli altri appare liberamente autodeterminato il loro agire su di me e predeterminato *a priori* il mio reagire su di loro. Il che dà luogo, è vero, a un'antinomia tra predeterminazione e autodeterminazione, ma a un'antinomia che si risolve facilmente così: tutte le azioni libere (le mie come le altrui) sono predeterminate *ab aeterno* (ossia fuori del

tempo) dalla ragione universale; ma il momento in cui ciascuna deve accadere e gli attori di essa non sono predeterminati: ecco, quindi, predestinazione e libertà perfettamente conciliate ([1]). Ciò premesso è evidente il dovere fondamentale verso la società: non impedire, con l'esercizio della propria libertà, la libertà degli altri, non trattare gli altri uomini come cose, come semplici strumenti della propria libertà. Ma anche nell'interno di questo dovere sembra annidarsi un'antinomia: da una parte devo tendere all'indipendenza assoluta, all'emancipazione da ogni limitazione, dall'altra devo rispettare la libertà altrui, la quale è una vera limitazione alla mia libertà; da una parte devo agire sul mondo sensibile sì da farne, come il mio corpo, il mezzo per giungere al fine supremo, all'assoluta libertà, dall'altra non mi è lecito modificare i prodotti della libertà altrui. Come comporre questa nuova contraddizione? Non difficile la soluzione: basta supporre tra le molteplici libertà individuali, anzichè contrasto, vera comunanza di azione; se dal punto di vista giuridico occorre una forza coercitiva (l'autorità dello Stato), la quale, restringendo l'esercizio delle libertà individuali antagonistiche, renda possibile il loro mutuo sviluppo, dal punto di vista morale, invece, tutti gli individui sottostanno alla medesima legge, tutti perseguono il medesimo fine, tutti sono in certo qual modo identici nella loro condotta conforme al dovere, perchè tutti hanno il medesimo dovere, e l'emancipazione degli uni, lungi dall'opporlesi, è necessaria all'emancipazione degli altri, perchè l'indipen-

---

([1]) Ibid. pp. 226-229 (ibid. pp. 222-224).

denza di ciascuno va di pari passo con l'indipendenza di tutti, perchè la libertà, intesa nel senso morale, non si attua se non nella *collettività* degli esseri liberi. Dunque, non già limitazione o interferenza tra le libertà individuali, sì bene confluenza, collaborazione a un'opera comune, al trionfo della ragione: il rispetto della libertà altrui è qui compatibile con l'esercizio assoluto della libertà propria, perchè questa e quella si accordano e si completano reciprocamente, la liberazione dell'uno è in pari tempo la liberazione di tutti.

E invero, l'originaria tendenza all'indipendenza assoluta non si riferisce a un determinato individuo; ha per oggetto la libertà assoluta, l'autonomia della ragione in generale. L'ultimo fine della moralità è il regno della ragione in quanto ragione, il che non si ottiene se non nella comunanza e con la cooperazione di tutti gli esseri che partecipano della ragione, di tutta l'umanità; la libertà — ripetiamo — non si concepisce sotto la forma dell'individualità, essa è di natura essenzialmente sociale e universale, e non si attua nel singolo uomo se non in quanto questi da " individuo „ si eleva a " persona „ per confondersi in ispirito con tutti gli esseri ragionevoli. Di qui trae luce e spiegazione la nota formula kantiana: " Opera in modo da poter pensare la massima della tua volontà come principio d'una legislazione universale „, formula più *euristica* che *costitutiva* della moralità, perchè non è un principio — come sembrava al Kant, a cui il metodo da lui adottato interdiceva di penetrare sino al fondo delle cose — ma soltanto una conseguenza di quel vero principio che consiste nel comando dell'assoluta indipendenza

della ragione (1). Di qui deriva la necessità che tutti siano veramente liberi, che nessuno sia impedito nell'esercizio della ragione e nell'adempimento del dovere, che ciascuno si adoperi ad avvicinare sempre più quell'ideale — per quanto destinato a rimanere sempre un ideale — che è la moralizzazione dell'umanità. Soltanto l'uso della libertà contrario alla legge morale ho il dovere di annullare; ma siccome ciascuno deve operare secondo le proprie convinzioni, così mi è lecito cercar di determinare o modificare soltanto la convinzione degli altri, mai la loro azione. E poichè non si può agire sulle convinzioni degli altri uomini se non vivendo in mezzo a essi, anche per questa via si ribadisce la necessità morale della società e il dovere per ognuno di vivere in essa. Segregarsi dalla società significa rinunziare ad attuare il fine della ragione ed essere indifferente al propagarsi della moralità, al trionfo della libertà, al bene dell'umanità; " chi si propone di aver cura sola-

(1) Ibid. p. 234 (ibid. pp. 229-230). Secondo il Fichte la suddetta formula kantiana va intesa non già nel senso: — perchè un *quid* può essere principio di una legislazione universale, perciò dev'essere massima della mia volontà — ma nel senso opposto: — perchè un *quid* dev' essere massima della mia volontà, perciò può essere anche principio di una legislazione universale —; in altri termini, non la forma determina il contenuto della moralità, ma il contenuto determina la forma: se la moralità ha per contenuto l'attuazione universale della ragione, ne segue che ciascun individuo il quale operi disinteressatamente, secondo ragione, può pensare la propria condotta come un dovere per chiunque altro operi nelle medesime circostanze; la proposizione kantiana, appunto con questa universalizzazione della condotta individuale, non fornisce altro che un eccellente mezzo di controprova per accertarci se, agli effetti della morale, la condotta di un individuo sopporti o no universalità, possa o no erigersi a legge per tutti: è perciò una proposizione *euristica*, non già costitutiva della moralità.

mente di sè, dal lato morale, in verità non ha cura neppure di sè, perchè suo fine ultimo dev' essere il prendersi cura di tutto il genere umano; la sua virtù non è virtù, ma soltanto un servile, venale egoismo....; non già con una vita eremitica, dedita a pensieri sublimi e speculazioni pure, non già col fantasticare, ma soltanto con l' operare nella e per la società si soddisfa al dovere ([1]).

La necessità etica della società e il dovere che ne deriva all' individuo di vivere in essa e di lavorarvi alla moralizzazione degli uomini, operando sul loro spirito e formando le loro convinzioni, implica l' istituzione di quella repubblica morale che si chiama la Chiesa e che è condizione indispensabile per la reciproca azione sociale diretta a produrre credenze pratiche concordi e con esse il progresso della moralità. La Chiesa, infatti, rappresenta nel suo simbolo, accettato da tutti i suoi membri, quell'accordo primitivo e, a dir così, minimo, che solo rende possibile una comunità spirituale. Ma il simbolo non è, nè può essere, che un punto di partenza o un mezzo, non già un punto di arrivo o un fine; esso è indefinitamente perfettibile mercè la continua reciproca azione degli spiriti gli uni sugli altri e il conseguente sviluppo della moralità, e non può, quindi, rimanere fisso e invariabile. Così, appunto, l' intende il *protestantismo*. Invece, come fa il *papismo*, lavorare pur contro la propria convinzione a mantenere il simbolo in una fissità assoluta, a rendere la ragione stazionaria, a costringere gli altri in una fede già superata, significa, oltre che ignoranza, trasgressione del dovere, perchè allora si fa del simbolo non più l' espres-

---

([1]) Ibid. p. 235 (ibid. p. 230).

sione puramente provvisoria di un accordo destinato a permettere la discussione delle diverse opinioni in vista dell' ulteriore sviluppo morale della comunità, ma la formula definitiva di una verità assoluta e immutevole, il che sta in recisa opposizione con lo spirito della moralità, la cui essenza consiste nello sforzo e nel progresso all' infinito [1].

Come la Chiesa è istituzione necessaria al perfezionamento morale per quanto riguarda le convinzioni interne, così lo Stato è istituzione necessaria per quanto riguarda le azioni esterne, l' operare sul mondo sensibile. Ciò che sta fuori del mio corpo, ossia tutto il mondo sensibile, è patrimonio comune e il coltivarlo secondo le leggi della ragione non spetta a me soltanto, ma a tutti gli individui ragionevoli: di guisa che il mio operare su di esso interferisce con l' operare degli altri, e può accadermi, perciò, di arrecar danno alla libertà altrui, quando il mio operare non sia all' unisono con l' altrui volontà: il che assolutamente non mi è lecito. Quel che interessa tutti io non posso fare senza il consenso di tutti, e senza seguire, quindi, principî universalmente accettati, previo accordo, tacito o esplicito, circa una parziale restrizione volontaria e generale delle diverse libertà individuali. Il consenso a questa restrizione e l' accordo che determina i comuni diritti e la reciproca azione sul mondo sensibile è oggetto del cosidetto contratto sociale e costituisce lo Stato. Lo Stato, grazie alle leggi conosciute e accettate da tutti i cittadini, rende possibile a ciascuno di essi di conciliare l' esercizio della propria libertà col rispetto dovuto alla

---

[1] Ibid. p. 236 e pp. 241-245 (ibid. p. 231 e pp. 236-240).

libertà degli altri; rende possibile, in altri termini, prevenendo eventuali conflitti nell'incontro delle libertà individuali, quella convivenza sociale che è condizione *sine qua non* della moralità; di qui il suo alto significato e il suo valore etico ([1]).

La necessità del simbolo nella Chiesa, il rispetto delle leggi nello Stato, impongono, non tanto alle convinzioni dell'individuo — le quali sono incoercibili — quanto alla loro manifestazione e comunicazione, certi limiti che non si possono oltrepassare senza mettersi fuori del simbolo o fuori della legge, fuori, insomma, della comunità morale e civile ottenuta in un dato momento del progresso umano. E pur tuttavia si è tenuti non solo a formarsi una convinzione indipendente da ogni autorità, ma anche ad affermarla e parteciparla agli altri. Come conciliare questa contraddizione tra l'assoluta libertà delle singole coscienze e il rispetto alla fede comune? come risolvere questo conflitto di doveri? Non altrimenti che mediante una limitazione reciproca dei due doveri, che val quanto dire: ammettere la libertà assoluta delle convinzioni e della loro comunicazione, ma circoscrivere questa libertà e questa comunicazione a quel particolare gruppo sociale che è il *pubblico dotto* ([2]).

E invero, l'assoluta libertà delle convinzioni e della loro comunicazione, se è impraticabile nel vasto ambito della Chiesa e dello Stato, perchè per essere morale dovrebbe raccogliere — cosa impossibile — l'adesione unanime di tutti i membri della comunità chiesastica e poli-

---

([1]) Ibid. pp. 237-238 (ibid. pp. 232-233).
([2]) Ibid. pp. 247-248 (ibid. 242-243).

tica, è, invece, praticabile nel ristretto pubblico dei dotti, il quale sta come anello di congiunzione tra la convinzione comune e la privata.

Il carattere distintivo del pubblico dotto è una assoluta libertà e indipendenza di pensiero; il principio della sua costituzione è la massima di non sottoporsi a nessuna autorità, di basarsi in tutto sulla propria riflessione e di rigettare assolutamente da sè tutto ciò che non sia da questa confermato. Nella repubblica dei dotti non è possibile nessun simbolo, nessuna direttiva prestabilita, nessun riserbo; tra dotti si deve poter dichiarare tutto ciò di cui si è persuasi, appunto come si oserebbe dichiararlo alla propria coscienza; giudice della verità sarà il tempo, ossia il progresso della coltura. E come assolutamente libera è l'investigazione scientifica, così pure libero a tutti deve essere l'adito a essa. Per chi nel suo intimo non può più credere all'autorità, è contro coscienza continuare a credervi, è dovere di coscienza associarsi al pubblico dotto. Lo Stato e la Chiesa debbono tollerare i dotti, altrimenti violerebbero le coscienze, perchè nessuna potenza terrena ha il diritto d'imporsi in materia di coscienza. Lo Stato e la Chiesa debbono anzi riconoscere la repubblica dei dotti, perchè questa è condizione del loro progresso morale, in quanto che soltanto in essa possono elaborarsi i concetti che modificheranno, perfezionandoli, e il simbolo e la costituzione dello Stato: sin anche come pubblici ufficiali — per es. nelle università — i dotti possono lavorare all'educazione degli uomini e alla formazione scientifica degli insegnanti e dei funzionari tutti della Chiesa e dello Stato. È da aggiungere, però, che il dotto, insieme con l'incontestabile diritto che ha all'esistenza,

all' indipendenza e alla massima libertà di ricerca e critica nel campo del pensiero, ha anche il preciso dovere di sottomettersi all'autorità della Chiesa e dello Stato nel campo dell'azione; onde non è lecito a chi ne faccia parte nè diffondere le proprie convinzioni, ancora discutibili e non universalmente accettate, tra i fedeli e i cittadini che vivono fuori della repubblica dotta, nè, tanto meno, attuarle senz' altro nel mondo sensibile, minando così, o addirittura sovvertendo, senza il consenso di tutti, gli ordinamenti e i poteri costituiti; Stato e Chiesa hanno il diritto di impedire ciò. Sarebbe un'oppressione della coscienza proibire al predicatore di esporre in scritti scientifici le sue convinzioni dissenzienti, ma rientra perfettamente nell' ordine vietargli di portarle sul pulpito, ed egli stesso, se è illuminato, sentirebbe la propria immoralità quando facesse così.

In conclusione: l' ultimo fine di ogni attività sociale è l'accordo universale tra gli uomini, accordo non possibile se non sul puro ragionevole, perchè qui soltanto ritrovasi ciò che agli uomini è comune. Col presupposto d' un tale accordo cade la differenza tra un pubblico dotto e un pubblico non dotto; scompaiono anche Chiesa e Stato. Condividendo tutti le medesime convinzioni, a che servirebbe più il potere legislativo e coercitivo dello Stato? Riunite tutte le coscienze individuali nella visione diretta della verità assoluta, a che servirebbero più i simboli provvisori e mutevoli della Chiesa? Il pensiero e l'azione di ciascuno confluirebbe col pensiero e l' azione di tutti, la legge morale troverebbe la sua espressione nella sublime armonia di tutti gli esseri ragionevoli e buoni, nella suprema *comunione dei santi,* l' io empirico e individuale, completamente

liberato da ogni limitazione, svanirebbe completamente in seno all'Io puro e assoluto, si attuerebbe, insomma, nella realtà l'Ideale, l'Infinito, Dio. Il contenuto materiale della moralità è tutto in questo perenne e progressivo attuarsi del regno della ragione nel regno della natura, è tutto in questa ascensione, in quest'approssimarsi del mondo verso lo Spirito, verso la Libertà [1].

C) *Dottrina dei doveri propriamente detta.* — Da quanto precede risulta evidente che l'io empirico o la persona è soltanto mezzo all'attuazione del fine supremo morale. La proposizione del Kant: *L'uomo è fine in sè*, è giusta purchè completata così: *l'uomo è fine in sè, ma per gli altri.* Siccome la legge si dirige a ciascuno e il suo fine è la ragione in generale, ossia l'umanità tutta quanta, ne segue che tutti sono fine a ciascuno, ma nessuno è fine a se stesso; l'attività di ciascuno è semplice strumento per attuare la ragione. Con che la dignità dell'uomo non è abbassata, è anzi inalzata, poichè a ciascun individuo vien affidato il raggiungimento del fine universale della ragione e dalla cura e dall'attività di lui dipende l'intera comunità degli esseri ragionevoli, mentre egli, invece, non dipende da nulla. Ciascuno diventa Dio nella misura che gli è possibile, ossia con riguardo alla libertà degli altri, e appunto perchè tutta la sua individualità scompare, egli diventa pura rappresentazione della legge morale nel mondo sensibile, vero Io puro. Errano di molto coloro che pongono la perfezione in pie meditazioni, in un devoto covare sopra sè stessi, e di qui aspettano l'annientarsi della propria individualità e il loro con-

---

(1) Ibid. pp. 248-253 (ibid. pp. 243-248).

fluire con la divinità; la loro virtù è, e rimane, egoismo; essi vogliono fare perfetti soltanto se stessi. La vera virtù, invece, consiste nell'operare, e nell'operare per la comunità: è quindi oblio, abnegazione intera di sè nell'interesse della totalità degli esseri ragionevoli.

Se così è, se l'io empirico o individuale serve solamente di mezzo all'attuazione del fine supremo, ossia all'avvento del regno della ragione, ne segue che i doveri verso l'io empirico sono *mediati* e *condizionati* di fronte a quelli che, riferendosi direttamente al fine supremo, diconsi *immediati* e *incondizionati*, ossia assoluti. Senonchè la promozione del fine supremo è possibile soltanto in virtù di una ben disegnata divisione di lavoro, altrimenti potrebbe molto accadere in più modi, e molto non accadere affatto. È necessario, dunque, attuare una tale divisione di lavoro, mediante l'istituzione di diverse professioni, da cui nascono doveri diversi, che diremo *particolari* o *trasferibili* (perchè s'impongono soltanto a chi abbia scelto quella data professione) di fronte ai doveri che sono *generali* o intrasferibili (perchè s'impongono indistintamente a tutti gli esseri umani). Combinando questa seconda classificazione dei doveri, fatta dal punto di vista del soggetto della moralità, con la precedente, fatta dal punto di vista dell'oggetto della moralità, si hanno quattro specie di doveri:

1) generali condizionati
2) particolari condizionati
3) generali incondizionati
4) particolari incondizionati [1].

---

[1] Ibid. pp. 257-259 (ibid. pp. 251-253).

1. *I doveri generali condizionati* — abbiamo detto — si riferiscono all'io empirico in quanto mezzo e strumento indispensabile per l'adempimento della legge morale: primo tra essi, dunque, *l'autoconservazione*, la conservazione, cioè, di questo mezzo o strumento. L'autoconservazione — già richiesta dal diritto naturale come condizione necessaria all'attuarsi di quel futuro da cui attendiamo la soddisfazione implicita nell'oggetto del nostro volere presente, e perciò come qualcosa di relativo — diventa per la moralità materia di un comando assoluto; per l'uomo morale si tratta non più di attendere un risultato più o meno egoistico e interamente conseguibile nel tempo, ma di lavorare disinteressatamente all'attuazione di quel fine supremo di cui egli non potrà mai godere, perchè posto all'infinito.

Dal dovere dell'autoconservazione nasce: — *a*) un *divieto*: evita tutto ciò che, secondo la tua coscienza, può mettere in pericolo la tua conservazione in quanto strumento della moralità (il digiuno e l'intemperanza in riguardo al corpo, l'inerzia intellettuale, il soverchio sforzo, l'occupazione irregolare, il disordine della fantasia, la coltura unilaterale, ecc. in riguardo all'intelligenza); non esporre al pericolo la tua salute, il tuo corpo, la tua vita, quando non vi sia necessità morale. Segue da ciò la più recisa condanna del suicidio: la moralità può comandare di *esporre* la vita, non già di *distruggerla*; la vita è la condizione stessa dell'adempimento del dovere, e il suicidio, distruggendo la vita, la sottrae appunto al dominio della legge; suicidarsi significa dichiarare di non voler più adempiere il dovere. — *b*) un *comando*: opera tutto quello che ritieni necessario alla tua conservazione (il buon

mantenimento del corpo, il suo adattamento perfetto ai fini che deve conseguire, la coltura dell' intelligenza, la ricreazione estetica, ecc.).

Non va mai dimenticato, però, che il dovere dell'autoconservazione è condizionato, essendo l' io empirico semplice *strumento* della moralità: quindi, dove il fine della moralità non fosse compatibile col dovere della conservazione, sarebbe moralmente necessario che la vita dell' individuo venisse sacrificata a quel fine, che il dovere condizionato fosse subordinato al dovere incondizionato: quando la moralità lo esige, ho il dovere di arrischiare la mia vita, e tutti i pretesti con cui cercassi di nascondere la mia viltà — per es., quello di risparmiarmi la vita per operare ancora dell' altro bene che altrimenti rimarrebbe incompiuto — andrebbero contro il dovere, il quale comanda in modo assoluto e non ammette indugi al suo adempimento [1].

2. Tra i *doveri particolari condizionati* — attinenti, cioè, ai diversi uffici e alle diverse professioni individuali — sta anzitutto quello d'avere un ufficio, d'esercitare una professione nell' interesse della società, di contribuire in qualche misura all' esistenza e all' organizzazione sociale; poi l' altro di scegliersi a ogni modo un ufficio, una professione, e non già secondo l' inclinazione, ma con la coscienza d' avere la migliore attitudine all' uno o all' altra, considerate le proprie forze, la propria coltura, le condizioni esterne dipendenti da noi, poichè non il sodisfacimento dei nostri gusti dev' essere lo scopo della nostra vita, ma l' avanzamento del fine della ragione: onde gli

(1) Ibid. pp. 259-271 (ibid. pp. 254-265).

uomini non dovrebbero scegliersi uno stato prima d'essere giunti alla necessaria maturità della ragione, e sino a questa maturità si dovrebbe educarli tutti allo stesso modo; infine il dovere di attendere con tutta coscienza all'ufficio o alla professione prescelta, formando sempre meglio all'uno o all' altra il corpo e lo spirito, secondo che più occorre (all'agricoltore, per es., occorre più la forza e la resistenza fisica, all' artista la destrezza e l' agilità dei movimenti, allo scienziato la coltura spirituale in tutte le direzioni, ecc.). Di una gerarchia delle professioni e degli uffici secondo il loro grado di dignità, si può parlare dal punto di vista sociale soltanto nel senso che le molteplici occupazioni umane sono subordinate le une alle altre come il condizionato e la condizione, come il mezzo e il fine; ma dal punto di vista morale esse hanno tutte lo stesso valore, tutte la stessa dignità: quel che importa è adempierle bene [1].

3. I *doveri generali incondizionati* si riferiscono non più allo strumento, ma al fine stesso della moralità, che è il dominio della ragione nel mondo sensibile e nella totalità degli individui per opera di ciascun individuo.

Primo tra essi il dovere verso quella libertà formale di tutti gli esseri ragionevoli, nella quale sta l' origine, la radice stessa della moralità. La libertà formale di ciascun individuo poggia sopra due condizioni: A) la permanenza del rapporto tra la volontà individuale e il corpo che ne è l' organo esecutivo; B) la permanenza del rapporto tra il corpo individuale e il mondo sensibile che ne è la sfera d' azione. Di qui due specie di doveri concer-

---

[1] Ibid. pp. 271-274 (ibid. pp. 265-268).

nenti l' inviolabilità: A) del corpo altrui; B) della altrui libertà d' azione. A) L' inviolabilità del corpo altrui implica: *a*) il *divieto* di esercitare qualsiasi violenza o coercizione fisica su altri (la condanna, quindi, della schiavitù, della tortura, dell' omicidio ecc.), *b*) il *comando* d' aver cura della vita e della salute degli altri come della propria, essendo gli altri, al pari di noi, strumenti della moralità (ama il tuo prossimo come te stesso). B) L' altrui libertà d' azione esige: — in primo luogo l'esatta conoscenza dei rapporti tra le cose, senza la quale manca ogni garanzia che il risultato dell' azione sarà conforme al disegno della volontà; di qui il dovere della veracità, il quale implica: *a*) il *divieto* d'ingannare il prossimo (con l'inganno si danneggia la libertà degli altri, trattandoli non come persone ma come cose) e la conseguente condanna del venir meno alle promesse e del mentire (nessuna menzogna è lecita, neppure la menzogna pietosa, o la pretesa menzogna necessaria, neppure col pretesto dell' interesse altrui, o, peggio ancora, con quello dell' interesse della moralità, perchè la menzogna stessa, per essenza sua, nasce da viltà ed è sempre radicalmente immorale; *b*) il *comando* d'illuminare e istruire il prossimo e di comunicargli la verità; — in secondo luogo la proprietà, ossia quella sfera d'azione nel mondo sensibile senza la quale manca, oltrechè la materia prima per attuare i disegni della propria volontà, altresì la sicura coscienza di non disturbare, con l'esercizio della propria libertà, la libertà degli altri, come esige la legge morale; di qui il dovere dell' istituzione e della conservazione della proprietà, il quale implica: *a*) il *divieto* di distruggerla, usurparla o menomarla in qualsiasi maniera; *b*) il *comando* d'acquistarsi una proprietà e di procurarne

una a ciascun individuo (come ogni oggetto dev' essere proprietà di ciascuno affinchè tutto il mondo sensibile rientri nel dominio della ragione, così ognuno deve avere una proprietà; in uno Stato in cui un sol cittadino non abbia una proprietà, ossia una sfera esclusiva se non di oggetti, almeno di diritti a certe azioni, non esiste in generale nessuna legittima proprietà; la beneficenza consiste non nel fare l'elemosina, ma nel fornire a ciascuno il modo di vivere del proprio lavoro) [1].

Un' osservazione importante: in fatto di libertà non può mai nascere conflitto tra esseri che operino secondo ragione; ma quando della libertà si faccia un uso contrario al diritto, nasce collisione tra determinati atti di più individui e viene posta in pericolo, quindi, la vita o la proprietà, insomma la libertà del singolo. E poichè è proprio dello Stato attuare l'idea della legalità, così spetta allo Stato appianare gli eventuali conflitti tra individui, contenendo, mediante la forza della legge giuridica, ciascuno entro i propri confini. Non sempre, però, lo Stato può immediatamente intervenire a comporre contese; sottentra allora il dovere della persona privata. È dovere universale, in tal caso, salvare dal pericolo la libertà dell' essere ragionevole, senza far distinzione se si tratti di noi o di altri, perchè tutti, indistintamente, siamo strumenti della legge morale. Se sono io l'aggredito, il dovere dell' autoconservazione m' impone di difendermi con tutte le forze; se è in pericolo il mio simile a me vicino, l'amore del prossimo m' impone di salvarlo anche a rischio della mia vita; se più di uno è assalito nello stesso tempo,

---

[1] Ibid. pp. 275-299 (ibid. pp. 269-292).

si deve portare aiuto anzitutto a quello che si può salvare più presto e del quale ci accorgiamo prima. In questo adempimento del dovere non può essere mai mio fine uccidere l' aggressore, il nemico, ma soltanto disarmarlo; posso cercare d' indebolirlo, di ridurlo all' impotenza, di ferirlo, ma sempre in modo che la sua morte non sia il mio fine. “ Se, peraltro, rimanesse ucciso, ciò dipende dal caso, contro la mia intenzione, e io non sono perciò responsabile „. Si deve, insomma, trattare il nemico con l' amore dovuto a ogni altro prossimo, perchè è anch' egli strumento della moralità e se dalle sue azioni per il momento non si può concludere che l' opposto, non si deve, tuttavia, mai disperare che egli sia capace di miglioramento. L' uomo animato da sentimento morale non ha, nè riconosce, nessun nemico personale; chi sente più vivamente un' ingiustizia soltanto perchè fatta a lui, è ancora un egoista, è ancora lontano dalla vera moralità (1).

La libertà formale altrui, verso la quale s' impongono i doveri ora descritti, è condizione necessaria ma non sufficiente per la moralità negli altri; questa è resa possibile da quella, ma, affinchè sia anche reale, bisogna che gli altri prendano di fatto coscienza del loro dovere. Di qui il comando, per chi si sia già elevato alla coscienza del dovere, di allargare e promuovere la vita morale intorno a sè, di elevare gli altri alla moralità. In qual modo? poichè sarebbe assurdo voler produrre la virtù con mezzi coercitivi, con premi o gastighi: la moralità non si lascia imporre dal di fuori, nè per forza, ma nasce soltanto da una determinazione interiore; come può, dunque, tale de-

---

(1) Ibid. pp. 300-313 (ibid. pp. 293-304).

terminazione nascere *per opera di un altro* in colui che ne è il soggetto e che deve possedere già dentro di sè le condizioni atte a produrla? Gli è che, per chi guardi bene, realmente esiste la possibilità di un influsso morale da coscienza a coscienza, ed esiste grazie a un sentimento che serve di leva alla virtù, ma il cui sviluppo èsige appunto un'azione dal di fuori, l'azione dell'esempio altrui: è questo il sentimento del rispetto o della stima, il quale, sempre latente nel cuore dell'uomo, da cui è inestirpabile, si desta, dinanzi alla condotta virtuosa degli altri, suscita, a sua volta, il bisogno di provare il medesimo sentimento dinanzi alla condotta propria, il bisogno, cioè, dell'autostima, e sprona, per tal via, alla moralità. Sorge, così, per ognuno il dovere del buon esempio, essendo l'esempio il vero strumento dell'educazione morale. E poichè l'esempio, per avere efficacia, per agire sulla coscienza altrui, dev' essere pubblico, ne segue che anche la pubblicità della condotta morale è per noi un dovere: essa nasce dalla franchezza dell' operare virtuoso e non ha nulla di comune con l' ostentazione, la quale deriva dal desiderio d' essere ammirato [1].

4. I *doveri particolari condizionati* si dicono così perchè hanno sempre per oggetto il fine supremo della moralità, il dominio della ragione, ma, anzichè all'umanità o alla società in genere, si riferiscono a ben determinate relazioni umane, a ben definiti organismi sociali, quale che sia la loro origine, vuoi da una stabile legge di natura — nel qual caso diconsi *naturali* — vuoi dalla mobile scelta delle singole volontà — nel qual caso diconsi

(1) Ibid. pp. 313-325 (ibid. pp. 304-316).

artificiali —. *A*) Dalle relazioni naturali nascono i *doveri di stato*, dalle artificiali i *doveri di vocazione* ([1]).

A) Due relazioni naturali sono possibili per l'uomo, e insieme costituiscono l'organismo sociale della famiglia: *a*) la relazione tra coniugi, *b*) la relazione tra genitori e figli. Di qui due specie di doveri di stato: *a*) doveri tra coniugi, *b*) doveri tra genitori e figli. *a*) La relazione coniugale è già l'inizio della moralità nella natura, segna già il passaggio da questa a quella, perchè è uno stato che da una parte si fonda sopra un impulso naturale — l'istinto sessuale — dall'altra implica, in entrambi i sessi, sentimenti — reciproca dedizione completa e perpetuo reciproco amore, reciproca fedeltà — che trasformano la sensualità brutale in una spiritualità umana. Il coniugio, associazione naturale e morale a un tempo, è condizione precipua per l'esistenza di quella società che vedemmo essere a sua volta condizione così indispensabile per l'attuarsi della moralità, e, in quanto tale, costituisce un dovere che implica: α) *il comando* di contrarre matrimonio, quando si verifichi la sua base naturale, l'amore, (l'individuo umano fisico non è un uomo o una donna, è, a un tempo, l'uno e l'altra; lo stesso dicasi dell'individuo umano morale: vi sono in lui aspetti dell'umanità — e proprio i più nobili e disinteressati — i quali solamente nel matrimonio possono formarsi; perciò “ rimaner celibi senza propria colpa è una grande infelicità, ma rimaner celibi per propria colpa è una gran colpa „); β) *il divieto* di relazioni sessuali fuori del matrimonio (queste relazioni, infatti, sono fondate o sull'amore della donna, e allora

---

([1]) Ibid. pp. 325-327 (ibid. pp. 316-318).

s' impone moralmente il matrimonio, ovvero soltanto sul piacere o sull'interesse, che val quanto dire sull'indegnità della donna, e allora sono immorali non solo per la donna che si avvilisce, ma anche per l'uomo che l'avvilisce, che vede in lei non più un essere umano e ragionevole, ma un semplice strumento di voluttà [1]. *b*) La relazione tra genitori e figli dà luogo a due serie inverse di doveri: α) da parte dei genitori il dovere di vigilare la vita e la salute dei loro nati e in pari tempo di suscitare e favorire in essi lo sviluppo della libertà secondo la direzione del fine umano: insomma il dovere dell'allevamento e dell' educazione alla moralità. L' adempimento di questo dovere — che del resto è una specificazione del dovere universale che a tutti incombe di plasmare sè e gli altri in conformità della legge morale — risponde nella famiglia a un bisogno del cuore, perchè la prole, per i coniugi, non è semplicemente prossimo, ma il prodotto del loro reciproco amore; β) da parte dei figli, se minorenni il dovere di obbedienza, se maggiorenni il dovere di rispetto, venerazione, assistenza ai genitori [2].

B) Due relazioni artificiali ,ma non meno indispensabili delle naturali alla vita comune, possono essere stabilite dalla libera scelta dei singoli individui e insieme costituiscono l' organismo sociale dello Stato: *a*) agire direttamente sugli uomini, in quanto esseri ragionevoli; *b*) agire sulla natura, in quanto mezzo o strumento per le nostre azioni verso gli uomini. Su questa base e in forza della suaccennata necessità di una armonica divisione del

---

(1) Ibid. pp. 327-333 (ibid. pp. 318-324).
(2) Ibid. pp. 333-343 (ibid. pp. 324-333).

lavoro morale e di una organizzazione gerarchica dell' attività degl' individui per la promozione del fine supremo, si distinguono due specie di classi sociali, con due corrispondenti specie di doveri di vocazione: *a*) *classi superiori* (scienziati, educatori, artisti, impiegati), che lavorano al progresso spirituale della società, e sono, perciò, quasi l' anima dello Stato; *b*) *classi inferiori* (minatori, agricoltori, artigiani, commercianti) che assicurano l' esistenza economica della società e sono, perciò, quasi il corpo dello Stato.

a) Quali i doveri di vocazione delle *classi superiori*? — L' uomo allora soltanto adempirà la sua vera destinazione quando abbia una visione chiara del dovere; è necessario, dunque, formare anzitutto la sua conoscenza teorica. Tale ufficio è la missione del dotto [1]. Chi consideri tutti gli uomini come una sola famiglia, è tratto a fare delle loro cognizioni un unico sistema, il quale si accresce e si elabora attraverso i secoli, come si accresce e si elabora attraverso gli anni l'esperienza del singolo individuo. Ciascuna generazione, quindi, eredita dal passato un tesoro di formazione scientifica, che la classe dotta è chiamata a conservare e aumentare. I dotti sono i depositarî e quasi l' archivio della coltura della loro età; non però alla maniera dei non dotti, che si arrestano ai risultati, sì bene come chi possiede anche i principî che condussero lo spi-

---

[1] L' essenza e la missione del dotto furono più volte per il Fichte argomento di conferenze e di lezioni. Vedi in proposito nel vol. VI dei *Sämmtl. Werke Ueber die Bestimmung des Gelehrten* (lezioni tenute a Erlangen nel 1805); e nel vol. III dei *Nachgel. Werke, Ueber die Bestimmung des Gelehrten* (cinque lezioni tenute a Berlino nel 1811).

rito umano a questi risultati. È primo dovere del dotto, quindi, acquistare una veduta storico-filosofica del cammino della scienza sino al suo tempo: altrimenti egli non potrebbe nè intendere il significato della verità, nè epurarla dagli errori che l' offuscano. È inoltre dovere del dotto amare rigorosamente la verità e lavorare al suo progresso mediante una ricerca sincera e disinteressata, la quale non si proponga altro che servire al fine ultimo dell'umanità, all'avvento del regno della ragione nel mondo. Il dotto, come ogni virtuoso, deve obliare se stesso in questo fine: fare sfoggio di abilità nel difendere errori sfuggiti o brillanti paradossi è soltanto egoismo e vanità che la morale disapprova e un' elementare prudenza sconsiglia; perchè soltanto il vero e il buono permane: il falso, per quanto sfolgori a tutta prima, è destinato a perire [1].

La formazione della conoscenza teorica è soltanto mezzo al fine supremo di promuovere la moralità, ed è un mezzo inefficace quando non vi si aggiunga l'operare pratico, quando, cioè, alla visione da parte dell' intelligenza non si aggiunga l' azione da parte della volontà. Ora, è ufficio d' una speciale classe di dotti dedicarsi in modo particolare all' educazione della volontà del pubblico non dotto, alla moralizzazione del popolo: sono essi i ministri della Chiesa, i quali, appunto perchè si sono messi al servizio della comunità etico-religiosa, hanno il dovere di adempiere il loro ufficio in nome della comunità stessa, attenendosi scrupolosamente a ciò che è oggetto di fede generale, al simbolo. Debbono, sì, essere uomini di scienza

---

[1] Ibid. pp. 343-347 (ibid. pp. 333-337).

e, nel loro campo speciale, vedere al di là e meglio di quanto vedano le anime affidate alla loro cura, ma nell' educare queste anime, nell' inalzarle a vedute superiori, devono procedere in modo che tutte a un tempo possano seguirli, altrimenti si romperebbe quell' accordo spirituale che fa l' essenza della Chiesa. Gli educatori del popolo, in quanto tali, non devono svolgere o dimostrare conoscenze teoretiche e principî, e tanto meno polemizzarvi sopra, come si fa nella repubblica dotta; non è loro missione porre articoli di fede o creare la fede — perchè articoli e fede esistono già come legame vivente della comunità etico-religiosa — ma ravvivare e rafforzare la fede che il credente ha già nel progresso morale, ed elevare con essa lo spirito di lui all' eterno, al divino. Soprattutto l'esempio che danno è importante a tal fine; la fede della comunità riposa in grandissima parte sulla fede loro, e il più spesso non è che una fede nella loro fede. Ora, se in essi la vita non risponde alla fede, la fiducia in questa rimane profondamente scossa (¹).

Spetta al dotto formare l' intelligenza, spetta all' educatore morale formare la volontà dell' uomo: sta tra i due l'artista, il quale ha il privilegio di educare il senso estetico, interposto come tratto d' unione tra la conoscenza teoretica e l'attività pratica. L' artista non agisce soltanto sull' intelletto, come fa l' uomo di scienza, nè soltanto sul cuore, come fa il moralista popolare, ma sullo spirito umano tutto quanto: l' arte bella investe e pervade tutta l'anima in quanto sintesi di tutte le facoltà. La formula più espressiva di ciò che l' arte fa è la seguente: *l' arte rende co-*

(¹) Ibid. pp. 348-353 (ibid. pp. 337-341).

mune il punto di vista trascendentale. Il filosofo si eleva ed eleva con sè gli altri a questo punto di vista col lavoro del pensiero e seguendo una regola; l'artista vi si trova già senza rendersene conto: non ne conoscē altri. Dal punto di vista trascendentale il mondo è fatto; dal punto di vista comune il mondo è dato; dal punto di vista estetico il mondo è dato, sì, ma non altrimenti che come fatto. Il mondo reale, voglio dire la natura, presenta due aspetti: da un lato è il prodotto delle determinazioni e limitazioni a noi poste, dall'altro è il prodotto della nostra attività libera, ideale, trascendentale. Sotto il primo rispetto la natura è essa stessa limitata da ogni parte, sotto il secondo è da per tutto libera. La prima maniera di vedere è volgare, la seconda è estetica. Per es., ogni forma nello spazio può considerarsi come circoscritta dai corpi vicini, ma anche come la manifestazione della forza espansiva, della pienezza interna del corpo che ha questa forma. Chi vede i corpi nelle prima maniera non vede che forme contorte, compresse, mostruose: vede la bruttezza; chi li vede nella seconda maniera, vede in essi la vigoria, la vita, lo sforzo della natura: vede la bellezza. Vale altrettanto della legge morale: in quanto comanda assolutamente essa comprime ogni tendenza della natura, e veder la nostra natura a questo modo è come vederla schiava; ma la legge morale fa tutt'uno con l'Io, ne è anzi l'espressione più intima, onde, obbedendo ad essa, obbediamo a noi stessi: veder la nostra natura a quest'altra maniera è vederla esteticamente, ossia come bellezza. L'artista vede tutto dal lato bello, vede in tutto energia, vita, libertà; il suo mondo è interiore, è nell'umanità, e perciò l'arte riconduce l'uomo al fondo di

se stesso, strappandolo al dominio della natura, liberandolo dai vincoli della sensibilità e rendendogli l'indipendenza, che è il supremo fine morale. Di guisa che il senso estetico non è la virtù, ma prepara alla virtù, e la coltura estetica ha un rapporto positivo con l'avanzamento del fine morale. La moralità dell'artista può raccogliersi in questi due precetti: *a*) un *divieto* per tutti gli uomini: non ti fare artista a dispetto della natura, non pretendere di essere artista quando la natura non t'ispira; *b*) un *comando* per il vero artista: guardati dal favorire, o per egoismo, o per desiderio di fama, il gusto corrotto del tuo tempo; sforzati soltanto a riprodurre l'ideale che è in te; ispirati alla santità della tua missione, e sarai, a un tempo, uomo migliore e migliore artista (1).

L'opera del dotto dell'educatore e dell'artista, in servigio del fine supremo morale, presuppone sempre quella libera reciprocità d'azione tra gli uomini, che è condizione prima di ogni comunità e a garantir la quale — finchè il regno della ragione non sia una realtà — è necessario lo Stato. Quali sono ora i doveri degli impiegati, ossia degli ufficiali dello Stato? L'impiegato subalterno è rigorosamente legato alla lettera della legge, la quale, perciò, dev'essere chiara e non dar luogo a dubbi d'interpretazione. Quanto all'impiegato superiore, al legislatore, al giudice inappellabile, i quali non sono che i gerenti della volontà comune affermatasi, espressamente o tacitamente, nel contratto sociale, debbono anch'essi conformarsi alla costituzione politica attuale, nata dalla volontà comune, con la riserva, però, di perfezionarla secondo le idee della

---

(1) Ibid. pp. 353-356 (ibid. pp. 342-344).

ragione, tenendo gli occhi fissi alla costituzione ideale. Chi regge lo Stato deve avere una chiara veduta circa il fine della costituzione — il quale non può essere che il progresso umano — deve, perciò, elevarsi mediante concetti sopra l' esperienza comune, dev'essere un dotto nella sua materia, deve, come dice Platone, partecipare alle Idee, e lavorare all' attuazione dell' ideale, favorendo la coltura delle classi superiori. Da queste classi il progresso si diffonderà poi nella comunità tutta quanta e trarrà seco, col suffragio universale, la riforma della costituzione. Il reggitore di uno Stato, quindi, è sempre responsabile dinanzi al suo popolo del modo ond'egli lo governa, e se può considerarsi come legittima ogni costituzione che non renda impossibile il progresso in generale e quello dei singoli individui, sarebbe assolutamente illegittimo e immorale un governo che si proponesse di conservare tutto com' è attualmente [1].

b) Quali i doveri di vocazione delle classi inferiori? — La nostra vita e il nostro operare sono condizionati dalla materia, la quale va trattata conformemente al fine supremo che è il dominio della ragione sulla natura. Quanto più questo dominio si estende, tanto più l'umanità progredisce; è necessario, dunque, elaborare la rozza natura e renderla adatta ai fini spirituali; è qui, appunto, l' ufficio delle classi sociali inferiori, il cui lavoro, riferendosi come ogni altro alla moralità di tutti, ha il medesimo valore etico del lavoro delle classi superiori, alla possibilità del quale è condizione indispensabile. E poichè dal perfezionamento meccanico e tecnico del lavoro materiale è facilitata

---

[1] Ibid. pp. 356-361 (ibid. pp. 344-349).

la conquista della natura, ed è quindi promosso il progresso dell' umanità, è un dovere per le classi inferiori migliorare e inalzare il loro mestiere. Il che richiede l' adempimento d' un altro dovere concernente i rapporti tra la classe inferiore e la superiore. Il perfezionamento industriale dipende da conoscenze, scoperte, invenzioni, che rientrano nell'ufficio professionale dei dotti; è dovere, dunque, della classe inferiore, onorare la classe più colta appunto perchè tale e attenersi ai consigli e alle proposte che da essa le provengono per quanto riguarda il miglioramento di questo o quel ramo d' industria, di questo o quel genere di vita domestica, di questo o quel sistema di educazione, ecc. Dal canto suo, poi, la classe superiore, ben lungi dal disprezzare, deve tenere nella più alta stima la classe inferiore, rispettarne la libertà, riconoscere il valore dell' opera sua in riguardo agli interessi superiori dell' umanità. Soltanto in una giusta reciprocanza di rapporti tra le varie classi sociali sta la base del perfezionamento umano, inteso come fine supremo di ogni dottrina morale [1].

Riassumendo: la *Dottrina Morale*, nelle tre parti in cui si divide, si propone un triplice oggetto e ottiene un triplice risultato.

a) Anzitutto nella *deduzione del principio della moralità* il Fichte mostra come la Ragione e la Libertà, le quali a tutta prima per la coscienza empirica non sono che ideali, divengano poi in essa principî di azione, esercitino una causalità. L' io empirico individuale non può porsi nè

---

[1] Ibid. pp. 361-365 (Ibid. pp. 349-352).

pensarsi se non in base all' Io puro universale, se non in quanto ha per principio e per fine l' Ideale; e l' Io puro universale non può attuarsi se non ha per strumento l' io empirico individuale. L' unità dell' ideale non acquista causalità, non diviene efficace nel mondo se non pluralizzandosi, quasi in centri luminosi, in spiriti individuali, i quali soltanto possono dirsi realmente esistenti e attivi. Ora, appunto questo reciproco rapporto tra i molteplici io empirici e l' unico Io puro fornisce il contenuto del dovere e rende il dovere intelligibile. Il dovere, infatti, è la necessità imposta all' Io puro, ossia alla Libertà, di attraversare l' intelligenza, ossia l' io empirico, di divenire quindi intelligibile, per passare dallo stato ideale di potenza a quello reale di atto; necessità che non significa eteronomia perchè non impone alla Libertà se non la propria attuazione. L' intelligibilità del dovere: ecco il primo risultato che il Fichte ottiene, colmando l'abisso che il Kant aveva lasciato aperto tra la conoscenza e la volontà, e facendo dell' intelligenza la condizione interna, il veicolo della libertà; poichè l' intelligenza esprime quasi lo sforzo della libertà infinita per assumere, con la coscienza di sè, la forma del reale.

b) In secondo luogo, a proposito dell'applicabilità del principio morale, il Fichte mostra come il mondo si presti all' attuazione della ragione e della libertà; il che significa che la natura non è radicalmente cattiva, non è assolutamente refrattaria allo spirito; c' è anzi una stretta parentela tra lo spirito e la natura, non essendo questa che un prodotto inconscio di quello. Soltanto che l'attuazione dell' ideale morale non si compie a un tratto nel mondo con un semplice decreto della volontà, ma è la meta di un progresso. L' idea di sviluppo, di progresso è una categoria

della moralità; ecco il secondo risultato che il Fichte ottiene eliminando l'assoluta irriducibilità riaffermata dal Kant tra libertà e natura, spirito e materia, idealità e realtà, e facendo la natura, la materia, la realtà suscettive di un progressivo liberarsi, spiritualizzarsi, idealizzarsi all'infinito.

c) Infine, nel fare l'*applicazione* del principio morale, il Fichte mostra come il progresso richieda, per compiersi, *una duplice condizione;* l'una formale: occorre che l'individuo acquisti in sè la coscienza della libertà e della legge morale; l'altra materiale: occorre che l'individuo apprenda come il contenuto del dovere sia nell'attuare la moralità non solo in lui, ma anche fuori di lui, negli altri individui, nel genere umano tutto quanto, la cui totalità appunto rappresenta la ragione universale; occorre, insomma, che l'individuo sappia di essere strumento indispensabile per l'attuarsi dell'ideale nel mondo, per l'emancipazione cioè dell'umanità intera dai vincoli della natura e per la sua elevazione al regno dello spirito. La sostituzione d'un ideale sociale a un ideale individuale: ecco il terzo risultato che il Fichte ottiene trasformando la formula kantiana: “ Ogni uomo è esso stesso fine „ in quest'altra: “ ogni uomo è esso stesso fine in quanto mezzo ad attuale la ragione universale „ e subordinando così il singolo al tutto, l'individuo all'umanità.

È facile argomentare, in base a questo triplice risultato, le radicali innovazioni di cui, rispetto alla morale tradizionale, è feconda la dottrina fichtiana.

L'intelligibilità del dovere porta seco la razionalità dell'azione e sostituisce alla fede, opera della grazia divina o di un impulso incosciente, la convinzione della propria

coscienza, l' unione indissolubile dell' energia della volontà con la luce del pensiero. Per ben operare, all' intellettualismo socratico basta il retto giudizio, al volontarismo cristiano basta il cuore puro: il Fichte fonde i due punti di vista ed esige per la moralità degli atti così la dirittura del giudizio come la purezza del cuore, così l' intima persuasione come la buona volontà. Un dovere irrazionale, impenetrabile a ogni sforzo della riflessione è, secondo lui, altrettanto immorale quanto un dovere adempiuto per secondi fini. Inintelligibilità e insincerità sono per il Fichte ugualmente incompatibili col concetto del dovere.

L' idea di sviluppo e di progresso, intesa come categoria della moralità, porta seco la riabilitazione della natura rispetto allo spirito, alla cui attuazione, anzichè ostacolo, è condizione e mezzo. Senza la natura — vedemmo — mancherebbe allo spirito l'oggetto su cui esercitare la propria attività, la quale ha bisogno d'agire sulla natura per liberarsi dalla natura; senza i corpi individuali, che della natura fanno parte, mancherebbe alla libertà dello spirito il modo di pluralizzarsi in tante sfere d' azione, le quali, sebbene distinte, sono in reciproco rapporto fra loro, sì da applicarsi tutte al medesimo universo e da rappresentare, unite insieme, e attuare la vivente unità del cosmo e della ragione universale. Ogni organismo corporeo, infatti, è strumento indispensabile affinchè la libera attività spirituale abbia causalità nel mondo; e da ciò deriva a esso e, per estensione, a tutta quanta la natura, una consacrazione morale, che non si accorda con la condanna della natura e del corpo pronunziata dall' ascetismo cristiano, ma nemmeno con l'apoteosi della natura e del corpo celebrata dall'edonismo pagano; una consacrazione morale che vieta a

un tempo così la macerazione, come il blandimento della carne. e che mentre restituisce alla vita dei sensi il suo ufficio subordinato e la sua vera finalità nella vita morale — si ricordi la prescrizione fichtiana già citata: " Mangiate e bevete a gloria di Dio; se questa morale vi sembra troppo austera, tanto peggio per voi; non ce n'è un'altra " — non ritiene necessario nè una risurrezione dei corpi, nè un'immortalità personale. Perchè il Fichte non si contenta più di una moralità che miri a una vita futura, o che si appaghi di un sogno di perfezione interiore, ma vuole attuare sulla terra stessa il regno dei cieli, riponendo la beatitudine, come già il Lessing aveva detto della verità, non nel possesso, ma nella conquista della libertà: " essere liberi è nulla, divenire liberi è il cielo! " —

La sostituzione dell'ideale sociale all'ideale individuale porta seco l'inversione del rapporto di dipendenza tra morale e diritto, l'accentuazione massima del valore del regime di giustizia e la radicale trasformazione del concetto tradizionale di carità. È, infatti, un'originale caratteristica della dottrina fichtiana l'aver posto non più — come si soleva in passato — la morale a condizione del diritto, ma il diritto a condizione della morale. Per il Fichte la libertà, materia del dovere, non si concepisce senza la società, ma la società non si concepisce senza rapporti di giustizia, dunque la giustizia, ossia il diritto (*justitia* da *jus* = diritto) è il fondamento della morale; affinchè la moralità possa attuarsi, occorre prima assicurare a tutti l'eguaglianza nel possesso della libertà esteriore, e procurare a tutti indistintamente, con una legislazione regolatrice dell'attività economica, quella parte di agiatezza materiale che è necessaria all'opera di emancipazione morale

e di elevazione verso la vita dello spirito. Questa emancipazione ed elevazione spirituale, poi, non deve nè può finire nel singolo individuo, che nella dottrina fichtiana non ha per sè nessun valore assoluto, ma dev' essere promossa da ciascun uomo in tutti gli altri uomini, perchè l' ideale etico, ben lungi dal ridurci a una salvezza individuale, a una perfezione interiore, a una santità eremitica incurante della sorte delle altre anime, o una santità operosa soltanto per conquistarsi un posto nel cielo, consiste invece nella moralizzazione e nella salvezza di tutto il genere umano, nell'avvento del regno della ragione su questa terra e in tutta l' umanità. Di qui deriva, secondo il Fichte, il vero concetto della carità: sforzarsi d' inalzare i nostri simili alla moralità. Ciascuno deve proporsi non la propria felicità, e nemmeno soltanto la propria libertà e indipendenza particolare, ma la libertà universale, la salute spirituale di tutti; il culmine della virtù per l' individuo è darsi in olocausto per la salvezza del mondo, accettando coraggiosamente l' imperativo ingrato, se si vuole, ma categorico, di lavorare senza riposo e senza ricompensa, a un fine di cui non vedrà mai l'adempimento completo, al trionfo infinitamente lontano della ragione, e di lavorarvi in un ambiente spesso indifferente ed ostile, con penosi sacrifizi, senz' altro stimolo che il puro amore del dovere, senz' altra gioia che quella di avere colla propria abnegazione contribuito all'ordine universale! Concezione sublime questa, che ricorda l' altra affine dello Zend Avesta, la quale fa dipendere anch' essa la salvezza di ciascuno dalla salvezza di tutti e comanda a ognuno di combattere, secondo i propri mezzi e secondo il posto assegnatogli, il regno delle tenebre e del male e di lavorare al trionfo

della luce e del bene. E nonostante questa abnegazione di sè nell'interesse della ragione universale, l'io individuale conserva tutta la propria realtà e personalità, nè potrebbe avere una dignità maggiore, poichè quale dignità può ritenersi più grande di quella di un essere dalla cui azione dipende la salvezza di tutti e alla salvezza del quale concorre l'universalità degli esseri ragionevoli [1]?

---

[1] Tale concezione trovasi eloquentemente illustrata dal Fichte anche nella terza delle conferenze da lui tenute a Jena nel 1794 sulla *Missione del dotto*; ne riportiamo qui, liberamente tradotta, la bella chiusa che è quasi una lirica: " Se l'idea finora svolta si considera anche prescindendo da ogni rapporto con noi stessi, siamo portati a vedere fuori di noi una collettività in cui nessuno può lavorare per sè senza lavorare per gli altri, nè lavorare per gli altri senza lavorare in pari tempo per sè, essendo il progresso dell'uno progresso di tutti, la perdita dell'uno perdita di tutti: spettacolo questo che ci sodisfa intimamente e solleva alto il nostro spirito con la visione dell'armonia nella varietà. L'interesse aumenta se, riportando lo sguardo sopra noi stessi, ci riconosciamo membri di questa grande e stretta comunione. Sentiamo rafforzarsi la coscienza della nostra dignità e della nostra forza, quando diciamo a noi stessi ciò che ognuno può dire: la mia esistenza non è inutile e senza scopo; io sono un anello necessario dell'infinita catena che, dal momento in cui l'uomo assurse per la prima volta alla piena consapevolezza del proprio essere, si svolge verso l'eternità; quanti, tra gli uomini, furono grandi, buoni e saggi, i benefattori dell'umanità i cui nomi leggo registrati nella storia del mondo, e i tanti i cui meriti rimangono, mentre i nomi sono dimenticati, tutti hanno lavorato per me; io raccolgo i frutti delle loro fatiche; ricalco sulla via che essi percorsero le loro orme benefiche. Io posso, tosto che lo voglia, riprendere l'ufficio altissimo che essi si erano proposto; rendere, cioè, sempre più saggi e più felici i nostri fratelli; posso continuare a costruire là dove essi dovettero smettere; posso portare più vicino al compimento il tempio magnifico che essi dovettero lasciare incompiuto. — " Ma anch'io dovrò smettere il mio lavoro come essi ", dirà qualcuno — Oh! questo è il pensiero più elevato di tutti. Se assumo quell'ufficio altissimo, non lo potrò mai portare a termine; quanto è certo che è mio dovere l'accettarlo, altrettanto è certo che

Amiamo sperare che la precedente esposizione della *Dottrina morale* del Fichte non riesca inutile per chi si accinga a leggere il volume, se non nella lingua, nello stile del suo autore. Certo non tutti accetteranno integralmente l'ardita metafisica ivi presupposta — che volentieri chiameremmo *Ethica* come quella dello Spinoza e che è forse, per adoperare una felice espressione del Barzellotti [1], la più eroica presa di possesso che mai mente umana abbia potuto fare, a un tempo, e del mondo delle idee e del mondo della realtà — ma tutti, senza dubbio, saranno colpiti dalla originalità, profondità e finezza delle vedute psicologiche ivi proiettate e analizzate con arte insuperabile, e in particolar modo dalla nobiltà dei senti-

---

non potrò mai cessare d'*operare*; quindi non potrò mai cessare d'essere. Ciò che si suol chiamare morte non può interrompere l'opera mia; perchè l'opera mia dev'essere compiuta, e non può essere compiuta nel tempo; perciò la mia esistenza non è limitata nel tempo ed io sono eterno. Assumendo parte di quell'ufficio sommo, ho fatto mia l'eternità. Sollevo fieramente il capo verso le rocce minacciose, verso le cascate spumeggianti, verso le nuvole veleggianti in un oceano di fuoco, e dico: io sono eterno e sfido il vostro potere. Irrompete tutti su di me, e tu, cielo, e tu, terra, precipitate in un selvaggio tumulto, e voi tutti, o elementi, spumeggiate e rumoreggiate e stritolate nella lotta selvaggia pur l'ultimo atomo del corpo che io dico mio; la mia volontà sola, col suo fermo proposito, aleggerà ardita e fredda sopra le rovine dell'universo, perchè io ho assunto la mia missione, e questa è più duratura di voi: è eterna, e, al pari di essa, sono eterno io „.

(Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, *Sämmtl. Werke*, VI, pp. 321-323) — V. la traduz. franc. di M. Nicolas, *De la destination du savant et de l'homme de lettres* par J. G. Fichte, Paris, De Ladrange 1838; e la trad. ital. di E. Roncali, con prefaz. di G. Vitali, G. A. Fichte, *La missione del dotto*, Lanciano, Carabba, 1912.

[1] *La Storia della Filosofia* (estratto dalla *Nuova Antologia*, 1° gennaio 1908) p. 2.

menti ivi espressi con forza sempre, e spesso con vivezza di colorito. Del resto non c'è una sola opera del nostro filosofo che non elevi e non fortifichi l'anima del lettore perchè i suoi scritti, emanazione diretta delle più intime e salde convinzioni, e la sua vita di pensiero, rientrano nel ciclo di quella vita d'azione che fa del Fichte una personalità tipica, un *representative man,* direbbe l'Emerson. E invero egli appartiene — come già affermammo [1] — all'eletta schiera di quegli eroi, la cui apparizione nella storia diventa un possesso eterno per l'umanità, e la memoria dei quali durerà *quanto il mondo lontana.* Il carattere adamantino della sua figura morale, la quale è un'unità altrettanto solida quanto ben fusa, grazie alla più perfetta armonia tra idee parole e opere, risulta scultoreamente espresso in questa solenne dichiarazione, da lui fatta all'inizio della sua carriera universitaria: “Io sono un sacerdote della verità; la mia esistenza è votata al suo servizio; sono impegnato a tutto fare, tutto osare, tutto soffrire per essa. Se per causa sua fossi perseguitato e odiato, se dovessi anche morire, che farei di straordinario? nulla più che il mio assoluto dovere” [2]. Parole, queste, che spiegano bene il poderoso influsso, spiritualmente rigeneratore, esercitato dal Fichte sui suoi connazionali e contemporanei, influsso che, propagandosi nello spazio e nel tempo, ha suscitato e susciterà sempre sublimi emozioni e risoluzioni virili in mille e mille anime,

---

[1] Cfr. prec. pp. XXIX-XXX.

[2] *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* 1794 (*Sämmtl. Werke,* VI, pp. 333-334).

che pur non udirono mai la voce di lui [1]. Costante missione di questo eminente spirito fu: destare negli uomini il senso della divinità della propria natura, fissare i loro pensieri sopra una vita spirituale come l'unica e vera, insegnar loro a guardare a qualcos' altro che la pura apparenza e irrealtà e guidarli così allo sforzo tenace verso i più alti ideali di purezza, abnegazione, giustizia, solidarietà e libertà.

---

[1] Questa infinita risonanza di idee, sentimenti e propositi, attraverso le generazioni, nel tempo e nello spazio, questa immensa simpatia e solidarietà umana — che eccelle tra i principî fondamentali della dottrina fichtiana — era profondamente sentita dal Fichte stesso, come può rilevarsi anche dalla seguente bella pagina con cui si chiude la seconda conferenza sulla *Missione del Dotto* (1794): " Ognuno può dire: chiunque tu sia, tu che hai sembianze umane, sei un membro di questa grande comunità; sia pure infinito il numero di quelli che stanno tra me e te, io so, nondimeno, che il mio influsso giungerà sino a te, e il tuo sino a me; chiunque porti sul viso, per quanto rozzamente espressa, l'impronta della ragione, non esiste invano per me. Ma io non ti conosco, nè tu conosci me. Oh! quanto è certo che ambedue siamo chiamati a esser buoni e a divenire sempre migliori, tanto è certo che verrà il giorno, e sia pure tra milioni e bilioni d'anni (che è mai il tempo?), verrà il giorno, dico, in cui trascinerò anche te nella mia sfera d'azione, in cui potrò beneficarti e ricevere benefizi da te, in cui anche il tuo cuore sarà avvinto al mio coi vincoli, i più belli, di un libero scambio di reciproche azioni! „ *(Sämmtl. Werke,* (VI, p. 311).

ERRATA-CORRIGE

Pag.	Linea	Errata	Corrige
10	5	la questione va messa da parte	la questione va veduta altrimenti
60	10	ognuno	taluno
63	terzultima	essere liberi	esseri liberi
142	8	*unfreivillige*	*unfreiwillige*
146	22	determinazione	destinazione
163	18	proprio	propria
267	9-10	il condizionato alla condizione il mezzo al fine	il condizionato e la condizione, il mezzo e il fine
271	23	considerato negativamente	*a)* **Considerato negativamente**

INTRODUZIONE.

1.

Come mai un oggettivo possa diventare soggettivo, un essere in sè trasformarsi in una rappresentazione — ammesso che io riponga in questo ben noto oggetto il problema di ogni filosofia — come avvenga, dico, un tal singolare passaggio, nessuno spiegherà mai, se non trova un punto in cui l'oggettivo e il soggettivo non siano niente separati, ma facciano tutt'uno. Ora il nostro sistema stabilisce questo punto e da esso prende le mosse: questo punto è l'**Egoità** (*Ichheit*), l'Intelligenza, la Ragione, o comunque altrimenti lo si voglia chiamare.

Quest'assoluta identità del soggetto e dell'oggetto nell'Io si può soltanto argomentarla per via discorsiva, non già coglierla immediatamente come un dato della coscienza attuale. Col sorgere di una coscienza attuale, sia pure la semplice coscienza di noi stessi, già avviene la separazione: poichè solamente in quanto io, essere cosciente, mi distinguo da me, oggetto della coscienza, divento consapevole di me stesso. **Sopra le molteplici vedute di questa separazione e riunione del soggettivo e dell'oggettivo poggia tutto il meccanismo della coscienza.**

2.

Il soggettivo e l'oggettivo noi vediamo uniti o armonizzati in due modi: *a)* anzitutto nel senso che il soggettivo debba risultare dall'oggettivo e debba a questo conformarsi; diciamo allora: **io**

conosco; ed è ufficio della filosofia **teoretica** cercare come perveniamo ad affermare una tale armonia; *b)* in secondo luogo nel senso che l'oggettivo debba risultare dal soggettivo, un reale da una mia idea (da un concetto-fine = *Zweckbegriff*); diciamo allora: **io agisco**, ed è ufficio della filosofia **pratica** cercare donde nasca l'affermazione di una tale armonia.

Il primo punto, come cioè perveniamo ad affermare l'accordo delle nostre rappresentazioni con cose che sono supposte esistere indipendentemente da esse, è sempre venuto in questione. Ma ciò che riguarda il secondo punto, in che modo, cioè, sia possibile pensare alcune delle nostre idee come rappresentabili, e in parte come realmente rappresentate, in mezzo alla natura che esiste indipendentemente dal nostro operare, non ha finora mai destato meraviglia nella filosofia. Che noi si possa operare sul mondo esterno è parsa la cosa più naturale; non lo facciamo tutti i momenti? non è esso un fatto di coscienza? e tanto basta.

3.

La scienza morale è filosofia pratica; come alla filosofia teoretica spetta fornire il sistema, per cui necessariamente pensiamo che le nostre rappresentazioni sono conformi a un reale, così la filosofia pratica deve fornire il sistema, per cui necessariamente pensiamo che un reale sia conforme alle nostre rappresentazioni e risulti da esse. Tocca a noi, quindi, applicarci a quest'ultima questione e mostrare da una parte in che modo in generale perveniamo a considerare alcune nostre rappresentazioni come il fondamento di un essere, e dall'altra donde nasca in particolare il sistema di quei concetti da cui un essere deve assolutamente risultare.

Scopo di questa Introduzione è raccogliere in breve sotto un unico punto di vista ciò che intorno a tale materia sarà largamente esposto nella indagine susseguente.

4.

Io mi trovo come operante nel mondo sensibile: di qui sorge ogni coscienza; senza questa coscienza della mia attività nessuna coscienza avrei di me stesso, e senza questa coscienza di me stesso nessuna coscienza avrei di un altro diverso da me. Chiunque desideri una prova di tale affermazione la troverà ampia più oltre, nel secondo libro. Qui viene fatta soltanto come un dato immediato della coscienza, per riattaccarvi il nostro ragionamento.

Quale moltiplicità si contiene in questa rappresentazione della mia attività? e come posso io giungere a questa moltiplicità?

Anche se provvisoriamente ammettiamo che la rappresentazione della **materia** che permane assolutamente intrasformabile dinanzi alla mia attività, e la rappresentazione delle **qualità** di questa materia che vengono modificate dalla mia attività, e la rappresentazione di questo **cangiamento progressivo** che dura sino a che non si attui la forma prefissami, anche se ammettiamo, dico, che tutte queste rappresentazioni contenute in quella della mia attività mi siano **date** dall' esterno — la quale espressione francamente non capisco — e che non siano altro che **esperienza**, o comunque altrimenti voglia chiamarsi un siffatto controsenso (*Nichtgedanke*), rimane nondimeno ancora qualcosa nella rappresentazione della mia attività, che assolutamente non mi può provenire dal di fuori, ma deve esistere già in me, qualcosa che non posso nè sperimentare nè apprendere, ma che debbo, invece, sapere immediatamente, e cioè questo: che **io stesso** debbo essere l' ultimo fondamento del cangiamento avvenuto.

Dire: io sono il fondamento di questo cangiamento, significa dire che soltanto colui che **sa** il cangiamento è in pari tempo colui che lo **produce**, e nessun altro; il soggetto della coscienza e il principio dell'attività fanno tutt'uno. Ma ciò che, all'origine di ogni conoscenza, asserisco del soggetto di questa conoscenza, ciò che io conosco in quanto in generale conosco, non posso averlo derivato da nessun' altra conoscenza; io lo conosco immediatamente, io lo pongo assolutamente.

Per la qual cosa, tosto che in generale semplicemente conosco, conosco di essere attivo. Nella pura forma del conoscere in generale è contenuta, e perciò immediatamente posta, la coscienza di me stesso, e di me stesso come di un principio attivo.

Ora potrebbe darsi benissimo che — se non immediatamente, almeno attraverso quell'immediato che ora appunto abbiamo mostrato — nella medesima forma pura del conoscere fosse parimenti contenuta tutta la rimanente moltiplicità che si ritrova nella suddetta rappresentazione della mia attività. In tal caso noi saremmo liberati dall'arrischiata ipotesi che essa provenga dal di fuori, già per il fatto che potremmo spiegarla in modo diverso e più naturale. Tale spiegazione fornirebbe una risposta alla precedente questione — come, cioè, perveniamo ad attribuirci un'attività sopra un mondo sensibile esterno a noi —, in quanto che la necessità di una tale ipotesi sarebbe in generale immediatamente dedotta dalla presupposta coscienza.

Vogliamo ora cercare se una tale deduzione sia possibile. Essa si disegna così: Che cosa si contenga nella rappresentazione della nostra attività, abbiamo già veduto; ora si presuppone che il medesimo contenuto si ritrovi nella coscienza in generale, e sia posto necessariamente con essa; perciò noi, prendendo le mosse dalla forma della coscienza in generale, cominceremo a dedurre da essa; e la nostra indagine sarà chiusa, quando, seguendo la linea della deduzione, arriveremo di nuovo alla rappresentazione della nostra attività sensibile.

5.

Dire: io pongo me stesso come attivo, significa dire, secondo quanto precede, che io distinguo in me un conoscente e una forza reale, che, in quanto tale, non **conosce**, ma è; e intanto io vedo l'uno e l'altra come assolutamente uno. In qual modo giungo a questa distinzione? e in qual modo precisamente a questa determinazione del distinto? La seconda domanda potrebbe benissimo trovare la sua risposta nella risposta alla prima.

Io non conosco, se non conosco **qualche cosa**; e non conosco

neppur me, se, appunto mercè questa conoscenza, non divento qualche cosa a me stesso; che val quanto dire, se non distinguo in me un soggettivo e un oggettivo. Posta una coscienza, è posta anche questa distinzione, senza di cui nessuna coscienza sarebbe possibile. Ma con tale distinzione è in pari tempo posta la relazione tra il soggettivo e l'oggettivo. L'oggettivo deve esistere per virtù propria, senza l'opera del soggettivo e indipendentemente da esso; il soggettivo deve dipendere dall'oggettivo e soltanto da esso ricevere la propria materiale determinazione. L'essere esiste per sè stesso, mentre il conoscere dipende dall'essere: è questa la relazione in cui l'uno e l'altro debbono apparirci, se in generale qualche cosa ci appare, se, insomma, abbiamo una qualche coscienza.

Si ottiene così la seguente importante veduta: il conoscere e l'essere non sono in alcun modo separati fuori della coscienza e indipendentemente da essa; soltanto nella coscienza essi vengono divisi, appunto perchè questa separazione è condizione per la possibilità di ogni coscienza, e soltanto da questa separazione essi traggono l'origine loro. Non si dà nessun essere, se non mediante la coscienza, allo stesso modo che, fuori della coscienza, non si dà nessun conoscere, il quale sia un puro soggettivo che vada incontro all'essere. Non foss'altro che per potermi dire « io », sono costretto a separare; e d'altra parte soltanto perchè dico « io » e mentre dico « io » avviene la separazione. L'unità che viene divisa, e che perciò è alla base di ogni coscienza, e in conseguenza della quale il soggettivo e l'oggettivo nella coscienza sono immediatamente posti come uno, è assolutamente = X, e, semplice com'è, non può in nessun modo apparire alla coscienza.

Noi troviamo qui un immediato accordo tra il soggettivo e l'oggettivo: io mi conosco per il fatto che sono, e sono per il fatto che mi conosco. E potrebb'essere che ogni altro accordo tra essi — sia che l'oggettivo debba risultare dal soggettivo, come nel concetto di **fine**, sia che il soggettivo debba risultare dall'oggettivo, come nel concetto di **cognizione** — non fosse altro che un aspetto particolare di quest'accordo immediato. E quando ciò fosse realmente dimostrato, sarebbe in pari tempo dimostrato che

tutto quello che può avvenire soltanto nella coscienza è posto sotto la pura forma di coscienza — poichè quella divisione e quell'accordo immediato sono la forma della coscienza stessa, e quelle altre divisioni e accordi esauriscono l'intero contenuto di ogni possibile coscienza —. Come avvenga tutto questo si vedrà senza dubbio nel corso della nostra ricerca.

6.

Dire: io pongo me stesso come attivo, non significa dire, nello stato di coscienza che ora ci preme investigare, che io mi attribuisca un'attività in generale, si bene che io mi attribuisco una **determinata** attività, questa e nessun'altra.

Il soggettivo — abbiamo visto or ora — per la sua mera separazione dall'oggettivo diventa del tutto dipendente e necessitato, e la ragione di questa sua materiale determinatezza, della sua determinatezza rispetto a un *quid*, non si ritrova affatto in esso, ma nell'oggettivo. Il soggettivo appare come pura conoscenza di qualcosa che gli sta dinanzi, e in nessun modo come un'attività produttrice della rappresentazione. E così dev'essere necessariamente all'origine di ogni coscienza, dove la distinzione del soggettivo e dell'oggettivo è completa. Nello sviluppo della coscienza, poi, ma mercè una sintesi, il soggettivo appare anche come libero e determinante, in quanto **astraente**, e allora può, se non percepire, almeno liberamente descrivere, per es., anche l'attività in generale. Ma qui siamo ancora all'origine di ogni coscienza, e la rappresentazione che dobbiamo ricercare è perciò necessariamente una percezione; il soggettivo, cioè, appare in essa come completamente determinato, e senza intervento della propria attività.

Ora, che significa un'attività **determinata**, e come essa diventa tale? Solamente in virtù di una resistenza; di una resistenza opposta da un'attività ideale, la quale sia pensata e immaginata come a essa contrastante. Dovunque e finchè tu percepisci attività, tu percepisci necessariamente anche resistenza, poichè altrimenti tu non percepisci attività.

Anzitutto non si perda di vista che l'apparire di una tale re-

sistenza è semplicemente un risultato delle leggi della coscienza, ond'essa può giustamente considerarsi come un prodotto di queste. La stessa legge, secondo cui la resistenza ci appare, si deduce dalla necessaria separazione di un soggettivo da un oggettivo, e dalla conseguente relazione che tra l'uno e l'altro abbiamo dianzi assolutamente stabilita. Per questa ragione la coscienza della resistenza non è punto immediata, ma mediata; mediata dal fatto che io mi debbo considerare come un soggetto puramente **conoscente** e, in questa conoscenza, come del tutto dipendente dall'oggettività.

Si sviluppino inoltre, dalla sua genesi, i tratti caratteristici della rappresentazione di una resistenza. Questa resistenza è rappresentata come il contrario dell'attività; quindi come qualcosa che soltanto è, ma in nessun modo **agisce**, come un *quid* quieto e morto, che tende soltanto a esistere, e perciò, certamente con una misura di forza, a rimanere sempre lo stesso, che resiste nel proprio campo all'azione della libertà, senza però poter mai invadere il campo di questa: in una parola come **pura oggettività**; un tal *quid* si chiama, col suo proprio nome, **materia**. — E ancora: ogni coscienza è condizionata dalla coscienza di me stesso, questa, a sua volta, dalla percezione della mia attività, e quest'ultima, infine, dal porre una resistenza in quanto tale. La resistenza, dunque, con la caratteristica ora appunto attribuitale, si estende necessariamente a tutta la sfera della mia coscienza e permane accanto a questa, e la libertà non può mai esser posta come avente il più piccolo influsso su di essa, perchè in tal caso e la libertà stessa e ogni coscienza e ogni essere cadrebbero nel nulla. — La rappresentazione di una materia che non può essere senz'altro cangiata dalla mia causalità, e che noi trovammo contenuta nella percezione della nostra attività, è stata, così, dedotta dalle leggi della coscienza.

Si è risposto, dunque, alla prima delle questioni capitali da noi sollevate: come, cioè, noi perveniamo ad ammettere un soggettivo, un concetto, il quale deve derivare e perciò essere determinato da un oggettivo, da un essere. È questa, già abbiamo visto, la necessaria conseguenza del fatto che noi dividiamo nella

nostra coscienza un soggettivo e un oggettivo, pur considerandoli tuttavia entrambi come una sola unità; ma la speciale relazione per cui il soggettivo dev' essere determinato dall'oggettivo e non viceversa, nasce dalla relazione semplicemente posta tra il soggettivo e l'oggettivo in quanto tali. Ed ecco, in tal modo, dedotto il principio e il problema di ogni filosofia teoretica.

7.

Io mi pongo come attivo. Del soggettivo e dell' oggettivo in questo mio porre, della loro separazione e della loro unificazione, e dell' originaria relazione tra l' uno e l' altro è stato abbastanza discorso; ciò che dobbiamo ancora cercare è il predicato che si attribuisce all' unico e inscindibile Io. Che significa essere **attivo**, e che cosa pongo io propriamente quando mi attribuisco un' attività?

L' idea di attività in generale, ossia di un'agilità, o mobilità o come altrimenti dir si voglia, è da presupporsi nel lettore, poichè non si lascerebbe in nessun modo dimostrare a chi non la trovasse nell' intuizione di sè stesso. Questa interna agilità non si può assolutamente attribuire all' oggettivo in quanto tale, perchè l' oggettivo, proprio ora l' abbiamo visto, non fa che esistere, ed è e rimane soltanto come è. Soltanto al soggettivo, all' intelligenza in quanto tale, essa appartiene, e soltanto dal lato della forma del suo agire; soltanto dal lato della forma, dico, perchè il contenuto materiale della determinazione, come abbiamo visto sopra, dipende per un altro rispetto dall' oggettivo. Il porsi rappresentazioni (*das Vorstellen*), in quanto alla forma, va riguardato come il più libero movimento interno. Ora **Io**, l' unico, inscindibile Io, debbo essere attivo; e ciò che agisce sull'oggetto è, senza alcun dubbio, questo oggettivo che esiste in me, ossia la forza reale. Tenuto conto di tutto ciò, la mia attività potrà essere posta soltanto come proveniente dal soggettivo e come determinante l'oggettivo; o, più brevemente, come un' efficienza (*Causalität*) da parte del puro concetto sopra l' oggettivo, il quale concetto a tal riguardo non può essere determinato a sua volta da un altro oggettivo, ma si determina assolutamente da sè stesso e in sè stesso.

Ecco così risposto anche alla seconda delle questioni precedenti, cioè: come pervengo io ad ammettere che un oggettivo risulti da un soggettivo, un essere da un concetto? ed ecco così dedotto il principio di tutta la filosofia pratica. Infatti, io ammetto questo principio perchè debbo assolutamente pormi come attivo; ma, poichè ho distinto in me un soggettivo e un oggettivo, quell'attività non può essere descritta altrimenti che come una causalità del concetto. Assoluta attività, è questo l'unico predicato che puramente e immediatamente mi appartiene; causalità per opera del concetto, è questa l'unica possibile rappresentazione di questo predicato, fatta necessariamente secondo le leggi della coscienza. In quest'ultima forma l'attività assoluta si chiama anche **libertà**. La libertà è la rappresentazione sensibile dell'auto-attività (*Selbstthätigkeit*), ed essa sorge dalla sua opposizione col vincolo (*Gebundenheit*) che lega e noi stessi in quanto intelligenza, e l'oggetto in quanto da noi riferito a noi stessi.

Io mi pongo libero, in quanto spiego un operare sensibile, ovvero un essere, mediante un mio concetto, il quale allora prende il nome di concetto-fine. Perciò il fatto sopra esposto del trovarmi attivo è possibile soltanto a condizione che io presupponga un concetto disegnato da me stesso, secondo il quale la mia attività deve dirigersi, e in virtù del quale deve essere e *formaliter* fondata e *materialiter* determinata. Noi troviamo così nella rappresentazione della nostra attività — oltre le molteplici già sopra menzionate — ancora una nuova caratteristica, la quale dianzi non era necessario notare, ma che qui abbiamo parimenti dedotta. È da osservare, però, come il previo disegnarsi di un tal concetto sia soltanto **posto**, e appartenga semplicemente alla veduta sensibile della nostra auto-attività.

Il concetto, da cui deve risultare una determinazione oggettiva, il concetto-fine, come vien chiamato, non è a sua volta determinato — già dicemmo — da un oggettivo, ma si determina assolutamente da sè stesso. Poichè, se così non fosse, io non sarei nè assolutamente attivo, nè immediatamente posto come tale, ma la mia attività avrebbe per intermediario un essere oggettivo e ne dipenderebbe, contrariamente al nostro presupposto. Certo, nel

corso della coscienza connessa il concetto-fine appare, sebbene non determinato, tuttavia condizionato dalla conoscenza di un essere oggettivo; ma ora che siamo all'origine di ogni coscienza, al punto, cioè, in cui *si prendono le mosse* dall'attività, e quest'attività è assoluta, la questione va messa da parte. — Il più importante risultato di tutto ciò è il seguente: **esiste un'assoluta indipendenza** (*Unabhängigkeit*) **e autodeterminazione** (*Selbständigkeit*) **del puro concetto** (il **categorico** nel cosidetto imperativo categorico), in virtù della causalità che il soggettivo esercita sull'oggettivo; alla stessa maniera che deve esistere un **essere** assoluto e posto da sè stesso (l'essere della sostanza materiale), in virtù della causalità che l'oggettivo esercita sul soggettivo; e così abbiamo legato insieme i due capi estremi di tutto il mondo della ragione.

(Chi abbia ben compreso almeno quest'auto-determinazione del concetto, avrà con ciò ottenuto la più completa luce sopra tutto il nostro sistema, e con essa la più incrollabile persuasione della sua verità).

8.

Dal concetto deriva un oggettivo. Com'è possibile ciò, e che può significare? Non altro che questo: che il concetto stesso mi apparisca come qualcosa di oggettivo. Ma il concetto-fine, oggettivamente considerato, è chiamato un **volere**, e la rappresentazione di una volontà non è altro che questa necessaria visione del concetto-fine posto, sia pure posto solamente per diventar coscienti della nostra attività. Lo spirituale in me, considerato immediatamente come principio di un'attività, diventa per me una volontà.

Senonchè **io** devo agire sopra la materia che abbiamo dianzi descritta nella sua origine: e poichè non mi è possibile pensare una azione su di essa senza un mezzo che sia esso stesso materia, ne segue che nel pensarmi, come pur non posso a meno, operante sopra questa materia, divento agli occhi miei materia, e in quanto mi riguardo così, io mi chiamo un **corpo materiale**. Io, considerato come un principio di attività nel mondo dei corpi, sono un corpo articolato, e la rappresentazione del mio corpo stesso non

è altro che la rappresentazione di me stesso come causa nel mondo materiale; e perciò, mediatamente, non altro che un certo aspetto della mia attività assoluta.

Nondimeno la volontà deve esercitare una causalità — e una causalità immediata — sul mio corpo; e soltanto fin dove si estende questa immediata causalità della volontà si estende anche il corpo come strumento, ossia l'articolazione. (In questi cenni preliminari non mi spingo a considerare il mio corpo come un **organismo**). La volontà, quindi, è altresì distinta dal corpo, e non appare perciò tutt'uno con esso. Ma questa distinzione altro non è che una nuova separazione del soggettivo e dell'oggettivo, ovvero, con più precisione, un aspetto speciale di questa originaria separazione. In siffatta relazione la volontà è il soggettivo, e il corpo l'oggettivo.

9.

Ma la mia causalità reale, il cangiamento che per essa deve seguire nel mondo dei sensi, e il mondo dei sensi che cangia in virtù di questa causalità, che cosa sono essi?

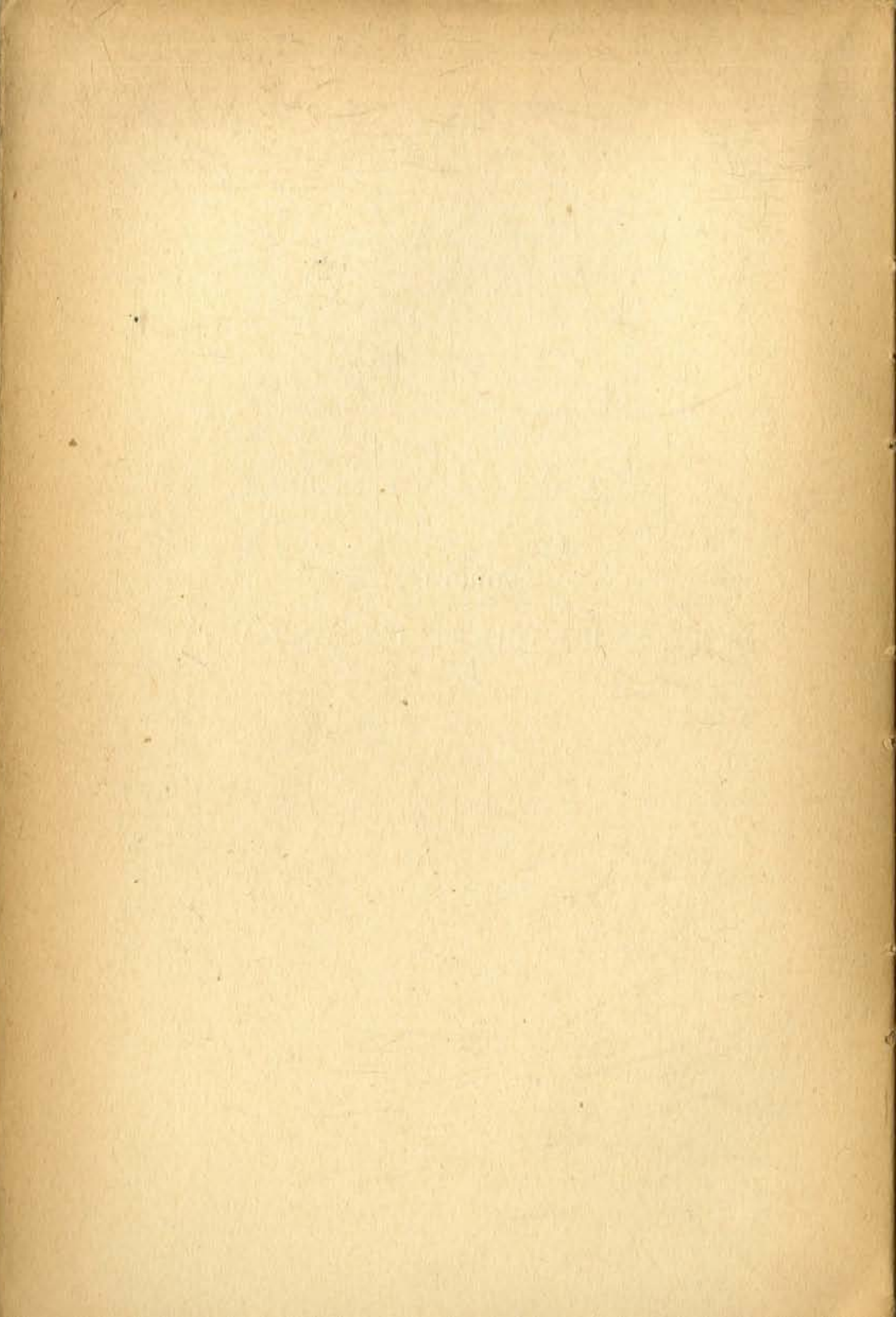
Allorchè in me un soggettivo deve cangiarsi in un oggettivo, e il concetto-fine in una risoluzione della volontà, e questa a sua volta in una certa modificazione del mio corpo, evidentemente io mi rappresento me stesso come cangiato. Ma l'ultimo termine che mi attribuisco, ossia il mio corpo materiale, deve stare in connessione con tutto il mondo della materia; e perciò come si considera mutato quello, così di necessità appare mutato questo.

L'oggetto che la mia causalità può cangiare, ossia la **costituzione** (*Beschaffenheit*) della natura, s'identifica perfettamente con l'oggetto immutabile o materia pura. Sono entrambi due aspetti della medesima cosa riguardata da lati diversi, proprio alla stessa maniera che dianzi la causalità esercitata dal concetto sull'oggettivo, vista da due lati, ci appariva volontà e corpo. L'oggetto mutevole è la natura veduta soggettivamente e in connessione con me, intelligenza attiva; l'immutevole è pure la medesima natura, ma veduta del tutto e soltanto oggettivamente, ed è immutevole per le ragioni sopra mostrate.

Tutta la moltiplicità contenuta nella percezione della nostra causalità sensibile è stata ora dedotta dalle leggi della coscienza, come ci eravamo proposto; noi troviamo come ultimo termine delle nostre conclusioni il medesimo punto da cui siamo partiti. Il nostro cammino, girando, è rientrato in sè stesso e si è, quindi, chiuso.

Il suo risultato, in breve, è il seguente. L'unico assoluto, su cui ogni coscienza e ogni essere si fonda, è pura attività. Questa — in virtù delle leggi della coscienza, e specialmente di quella legge fondamentale, per cui l'essere attivo si comprende soltanto come un soggetto e un oggetto uniti insieme (come **Io**) — appare sotto forma di **efficienza sopra qualcosa fuori di me**. Tutti gli elementi che in quest'apparenza si contengono, a partire dal fine propostomi assolutamente da me stesso, da un lato, sino alla rozza materia del mondo, dall'altro, non sono che anelli intermedî dell'apparenza, e perciò soltanto apparenze anch'essi. L'unico puramente vero è la mia auto-determinazione.

LIBRO I.

DEDUZIONE DEL PRINCIPIO DELLA MORALITÀ

Preliminari.

Si afferma che nell' animo dell' uomo si manifesta un impulso a compiere certi atti indipendentemente affatto da fini estranei, puramente e semplicemente affinchè essi avvengano; e parimenti un impulso ad astenersi da certi altri atti, non meno indipendentemente da fini estranei, puramente e semplicemente affinchè essi non avvengano. La proprietà dell' uomo, per la quale un siffatto impulso deve in lui necessariamente manifestarsi, se egli è veramente un uomo, costituisce la sua **natura etica o morale.**

La **conoscenza** dell' uomo rispetto a questa sua natura morale può comportarsi in due modi:

a) O egli, una volta constatato mediante l'auto-osservazione il precedente impulso interno come un fatto — ed è ammesso senza dubbio che un tal fatto con un' attenta auto-osservazione deve immancabilmente rivelarsi —, si rimane al fatto stesso in quanto tale, e si contenta di aver trovato che la cosa **sta così**, senza domandarsi **in che maniera** e per **quali ragioni** stia così. E in tal caso egli può anche risolversi per inclinazione e con libertà a **credere** incondizionatamente nel decreto di quell' interno impulso, a **pensare** realmente come la propria più alta destinazione ciò che quell' impulso gli rappresenta per tale, e persino ad **agire** costantemente in modo conforme a questa fede. Sorge per tal via in lui la conoscenza **comune** così della sua natura morale in genere, come anche — se egli accuratamente osserva i precetti della propria coscienza nelle particolari contingenze della vita — dei suoi doveri in ispecie; la quale conoscenza è non solo possibile dal **punto di vista della coscienza volgare**, ma anche sufficiente a produrre un sentimento morale e una condotta morale.

b) Ovvero egli non si arresta col suo pensiero al fatto, non si accontenta di questa percezione immediata, ma esige le ragioni di quel che ha percepito in sè; non si appaga di una conoscenza empirica del fatto, ma ne desidera una conoscenza genetica, non vuol soltanto sàpere che un tale impulso esiste in lui, ma anche vedere come esso nasca. E in tal caso, quando egli ottenesse questa desiderata conoscenza, avrebbe una conoscenza **scientifica**, per conquistare la quale gli occorre elevarsi dal punto di vista della coscienza comune a uno più alto.

Come deve ora risolversi questo problema, come devono trovarsi **le ragioni** della natura etica dell'uomo, ovvero del principio morale che è in lui? — L' unico punto che esclude assolutamente ogni ricerca di un' ulteriore ragione è questo: che noi siamo **noi**; è l' **Egoità** (*Ichheit*) in noi, ossia la nostra razionalità, quantunque quest' ultimo vocabolo sia ben lungi dal designare la cosa così espressivamente come il primo. Tutto il rimanente che o è **in** noi, come il suddetto impulso, o è **per** noi, come il supposto mondo esterno, in tanto è in noi e per noi, in quanto noi siamo tutt' uno con esso, come in generale può facilmente dimostrarsi; e la particolare visione del modo in cui qualche *quid* in noi o per noi si connette con quella nostra razionalità, e da essa necessariamente scaturisce, è appunto la conoscenza dottrinale o scientifica delle ragioni di questo *quid*, di cui qui si parla. L' esposizione di tali ragioni — poichè per essa qualche cosa viene ricavato dal principio più alto e assoluto, ossia dall' **Egoità**, e mostrato come necessariamente derivante da questa — è una deduzione. Perciò noi dobbiamo qui fornire una deduzione della natura morale dell' uomo, o del principio morale che è in lui. — Anzichè enumerare a lungo i vantaggi di una tale deduzione, basti qui notare che per essa soltanto nasce una scienza della moralità, e che la scienza di qualsiasi oggetto, quando sia possibile, è fine in sè stessa.

Rispetto a un compiuto sistema scientifico della filosofia, la particolare scienza della moralità, che dobbiamo qui esporre, si collega, mediante l' accennata deduzione, coi principî di una dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*). Da questi principî procede la deduzione, e per essa la scienza particolare della moralità scaturisce

dalla dottrina universale della scienza e diventa una speciale scienza filosofica. — Per una giusta valutazione di questa deduzione è ancora da ricordare questo. — Se, come è ammesso, la moralità della nostra natura deriva, secondo leggi necessarie, dalla nostra razionalità, il summenzionato impulso è anch' esso primario e immediato per la percezione; esso si manifesta senza cooperazione nostra, e nulla possiamo cambiare con la nostra libertà in questa sua manifestazione. Per il fatto che mediante una deduzione riusciamo a scoprire le sue basi, noi non acquistiamo minimamente la forza di cambiar nulla in esso, poichè a quel risultato giunge il nostro sapere, non il nostro potere, e l' intera relazione è necessariamente la nostra propria immutabile natura stessa. La deduzione, quindi, non produce nulla di più, e non si deve da essa aspettarsi altro, che una conoscenza teorica. Come, dopo aver conosciuto le ragioni del loro comportarsi, non collochiamo gli oggetti nello spazio e nel tempo in modo diverso da quel che avremmo fatto prima di tale conoscenza, così la moralità nell' uomo non si manifesta, dopo la precedente deduzione, in modo diverso che prima. Anche la scienza della moralità non è una scienza della **saggezza** — il che in generale sarebbe impossibile, perchè la saggezza è da ritenersi piuttosto un' arte che una scienza —, ma, al pari di tutta quanta la filosofia, una **dottrina della scienza**; e più propriamente una **teoria della coscienza** della nostra natura morale in genere e dei nostri doveri particolari in ispecie.

Fin qui per quanto riguarda il significato e lo scopo dell'annunciata deduzione. Adesso ancora un'osservazione preliminare, perchè essa sia giustamente compresa; un'osservazione, che è resa necessaria soltanto dall' ignoranza, tuttora generale, circa la natura della filosofia trascendentale.

Il cammino della deduzione sarà questo: Noi ci proporremo di pensare noi stessi sotto una certa determinata condizione, e di vedere **come** siamo costretti a pensarci sotto questa condizione. Dalla nostra natura, trovata per tal via, dedurremo come necessario l' impulso morale dianzi menzionato. A tutta prima parrà arbitrario che noi pensiamo noi stessi proprio sotto quella determinata condizione; ma chi guardi tutta quanta la filosofia e la connessione

sistematica delle singole scienze filosofiche, non può fare a meno di una tale condizione; altri, invece, considererà provvisoriamente questa procedura come un tentativo per costruire una scienza della moralità, un tentativo che può fallire ovvero riuscire, ma che gli si dimostrerà giusto e ben fondato tostochè per esso realmente si stabilisca la scienza cercata. L'obiezione di aver adottato una condizione arbitraria, dunque, ha pochissimo peso.

Più importante e più istruttiva, quando sia risolta, è la seguente: — Voi state per **pensare** voi stessi, potrebbe dire taluno; orbene, come filosofi critici, dovete sapere, o facilmente potete esserne fatti persuasi, che ogni vostro pensare avviene secondo certe leggi interne proprie del pensare stesso; che perciò il pensato viene modificato dalla maniera del pensare, e che nelle vostre mani qualcosa diventa ciò che esso è per voi, per il semplice fatto che voi lo pensate. Indubbiamente proprio questo si verifica nel caso presente: mentre voi portate il vostro pensiero sopra voi stessi, voi vi modificate secondo questo vostro pensiero, e dovete perciò dire non già: **così io sono in me e per me**, il che non potete mai sapere, a meno che non abbiate un altro mezzo di conoscervi all'infuori del pensiero, ma soltanto: **così devo io necessariamente pensare me stesso.** Ora, se voi rimanete sempre consapevoli di questo vero significato del vostro risultato e vi limitate a esso, non c'è nulla da dire contro la vostra procedura; che cosa però avrete così guadagnato, potete voi stessi vedere. Ma gli è che voi non sembrate affatto limitarvi a un tale significato del vostro risultato: voi pretendete spiegare con esso quell'impulso che si manifesta in noi tutti, e quindi ricavare da un pensiero qualcosa di reale; voi pretendete passare dal campo logico nel campo assolutamente diverso dell'essere reale.

A ciò rispondiamo: In nessun modo abbiamo tale pretesa, perchè noi rimaniamo nel campo del pensiero; e appunto in ciò consiste il malinteso sempre permanente della filosofia trascendentale, nel ritenere ancora possibile un siffatto passaggio, nel richiederlo anzi, e nel supporre ancora pensabile un essere in sè. Invece, quello stesso impulso morale in noi, sopra accennato, che altro è, anch'esso, se non un pensiero che preme con forza su noi, una

coscienza necessaria? Come possiamo, dunque, dalla coscienza di una pura coscienza pervenire all'oggetto stesso? Che altro sappiamo di più intorno a questa esigenza interiore, se non che dobbiamo necessariamente pensare che vi sia una tale esigenza entro di noi? — Ciò che risulta dalle nostre conclusioni nella deduzione è un pensiero, e ciò che, indipendente da tutte le conclusioni, esiste in noi come un primo immediato, è pure un pensiero. L'unica differenza tra quel pensiero mediato e questo immediato è che riguardo a quest'ultimo non siamo consapevoli delle sue ragioni, esso preme su noi con immediata necessità, e **mediante ciò** ottiene il predicato della realtà e della percepibilità; l'altro, invece, si trova posto entro una serie di ragioni, di cui diveniamo consapevoli. Ed è qui appunto l'oggetto di ogni filosofia: svelare ciò che nel cammino della nostra ragione rimane a noi sconosciuto dal punto di vista della coscienza comune. Di un essere, in quanto essere in sè, non si parla nè è possibile parlare, perchè la ragione non può uscire da sè stessa. Non vi è, dunque, nessun essere per l'intelligenza, e poichè soltanto per essa è possibile un essere, non vi è, dunque, nessun altro essere che una necessaria coscienza. Questa necessità della coscienza s'impone a noi **immediatamente** dal punto di vista della coscienza ordinaria, mentre dal punto di vista trascendentale ne cerchiamo le **ragioni**. La seguente deduzione, come pure tutto il sistema morale da costruirvi su, non fornisce che una parte di questa coscienza necessaria; e intenderebbe assai male chi intendesse diversamente si l'una che l'altro.

§ 1.

Problema.

Pensare sè stesso come puramente sè stesso, ossia come distaccato da tutto ciò che non è noi.

Soluzione [*inizio*].

1. *Proposizione.* — Io trovo me stesso, in quanto me stesso, soltanto come volente.

Spiegazione.

a) Che significa: io trovo **me**?

La maniera più facile di guidare taluno a pensare e intendere in modo ben determinato il concetto **Io** è questa: Pensa, gli direi, qualche oggetto, per es., la parete che hai dinanzi, il tuo scrittoio ecc. Tu supponi senza dubbio sotto questo pensiero un pensante; questo pensante sei tu stesso. In questo pensare tu sei immediatamente consapevole del tuo pensare. Ma l'oggetto pensato non dev'essere il pensante stesso, nè identificarsi con esso; dev'essere, invece, qualcosa di opposto a esso, e di tale opposizione tu sei del pari immediatamente consapevole in questo pensiero. — Pensa ora te stesso: nel far ciò tu non contrapponi più, come dianzi, in questo pensiero il pensante e il pensato; entrambi non sono più di specie diversa, ma di una sola e medesima specie, come tu stesso te ne accorgi immediatamente. Si pensa, dunque, il concetto **Io** ogni qualvolta pensante e pensato sono presi nel pensiero come la medesima cosa, e, viceversa, ciò che nasce in un pensiero siffatto è il concetto dell'**Io**.

Applicando ciò al nostro caso, l'espressione “ io trovo me „ significherebbe: io ammetto che quel che io trovo fa tutt'uno con

me che trovo, che insomma il trovato non dev'essere nient'altro che il trovante [1].

b) Che significa: io **trovo** me?

Il trovato è qui contrapposto a ciò che è da noi prodotto; e, più particolarmente, il trovante non dev'essere nulla più che trovante, ossia: io, in quanto trovo, non devo avere coscienza di nessun'altra attività che non sia quella di un puro **apprendere** (*Auffassen*); ma l'appreso non deve essere nè prodotto nè in alcun modo modificato dall'apprendere: esso deve anzitutto **essere** e poi **essere così come è**, indipendentemente dall'apprendere. Esso era, senza che fosse ancora appreso, e sarebbe rimasto come era, quand'anche non lo avessi appreso; il mio apprendere gli è affatto accidentale e non muta menomamente nulla nella sua essenza. — Così, difatti, io apparisco a me nel trovare me stesso. Si tratta qui soltanto di esporre il puro fenomeno di coscienza, e non già di mostrare come stia la cosa in realtà, ossia dal più alto punto di vista della speculazione. — Insomma, come abbiamo rilevato in modo assai incisivo, qualche cosa è **dato** al soggetto percipiente. — Chi trova (*der Findende*) deve essere assolutamente passivo: e, nel nostro caso, a lui deve imporsi un *quid* che egli riconosce per sè stesso.

c) Che significa: io mi trovo **volente**; e **soltanto come** volente posso io trovarmi?

Che cosa significhi **volere** è qui presupposto come noto. Questo concetto non è suscettivo, nè ha bisogno, di nessuna reale spiegazione. Ciascuno deve in sè stesso, mediante un'intuizione intellettiva, diventar cosciente di ciò che esso concetto significhi, e vi riuscirà senza alcuna difficoltà. Il fatto indicato dalle precedenti parole è il seguente: Io divento cosciente di un volere. A questo volere aggiungo nel mio pensiero un essere permanente ed esi-

---

[1] Il testo dice: *das Gefundene soll etwas anderes, als das Findende selbst sein,* ma è evidente che debba leggersi: ***nicht*** *etwas anderes*, altrimenti si avrebbe una grossolana quanto inesplicabile contraddizione nel pensiero dell'Autore. Così ritiene anche Imm. Herm. Fichte. *(Nota del traduttore).*

stente indipendentemente dalla mia coscienza, il quale dev'essere il soggetto volente che **ha** questo volere e dentro cui questo volere si trova. (**Come** avvenga nel pensiero l'aggiunta di un tale sostrato e quali siano le ragioni di esso non importa ora dire: qui basta constatare **che** essa avviene; e di ciò deve ciascuno persuadersi con l'auto-osservazione). — Dicevamo, dunque: io divento **consapevole** di questo volere, lo percepisco; ma parimenti divento consapevole di questa coscienza, di questa percezione, e parimenti la riferisco a una sostanza. Questa sostanza che conosce è per me quella stessa che anche vuole; e perciò io trovo, come soggetto volente, me stesso: in altri termini, trovo **me** volente.

Ma **soltanto** come volente io mi trovo. Infatti, io non ho un'immediata percezione della sostanza: la sostanza, in generale, non è oggetto di percezione; solo col pensiero viene aggiunta a un percepito; solo qualche cosa che sia la manifestazione della sostanza posso io immediatamente percepire. Ora non si dànno che due manifestazioni immediatamente attribuibili a quella sostanza: il **pensare** (nel senso più largo della parola, nel senso di rappresentarsi o aver coscienza in generale) e il **volere**. Ma per sè stesso il pensare non è affatto, originariamente e immediatamente, oggetto di una nuova speciale coscienza, è la coscienza stessa. Solo in quanto esso si porta sopra un altro oggettivo, e a questo viene contrapposto, diventa esso stesso, per **tale contrapposizione**, oggettivo. Come manifestazione originariamente oggettiva di quella sostanza, quindi, rimane il solo volere; il quale, infatti, è sempre **soltanto oggettivo**, non è mai esso stesso un pensare, è sempre la pensata manifestazione dell'auto-attività. — Breve: l'unica manifestazione che mi attribuisco originariamente è il volere; soltanto a condizione che io diventi consapevole di un mio volere, io divento consapevole di me stesso.

Questo, insomma, il significato della precedente proposizione.

DIMOSTRAZIONE.

Nota. — Questa dimostrazione è stata già fatta altrove [1]; nondimeno, anzichè ometterla qui, la ripresentiamo, prescindendo dalle locuzioni ed espressioni adottate allora: persuasi che, con l'esposizione della medesima verità in diversi momenti e in diverse circostanze, molto abbia a guadagnare la chiarezza della veduta così nell'autore come nel lettore.

La dimostrazione si fonda: — 1) Sul **concetto Io**. Il significato di questo concetto è stato or ora chiarito mediante la sua genesi. Che ciascuno proceda veramente nel modo descritto, quando cerca di pensare sè stesso, e che, viceversa, con tale procedimento in lui nasca null'altro che il pensiero di sè stesso: questo deve ognuno trovare entro di sè, e su ciò non è possibile fornirgli nessuna speciale dimostrazione. — 2) Sulla necessità dell'**originaria opponibilità di un soggettivo e di un oggettivo** nella coscienza. In ogni pensiero c'è un pensato, il quale non è il pensiero stesso, in ogni coscienza c'è qualcosa di cui si è coscienti. ma che non è la coscienza stessa. Anche la verità di quest'affermazione deve ciascuno trovare nell'auto-osservazione della propria vita interiore, e non è possibile fornirgliela mediante concetti. Certamente, più tardi, nel pensare stesso si diventa consapevoli del proprio pensare in quanto tale, ossia in quanto è un agire, e se ne fa un oggetto del nostro pensiero; anzi, la facilità e la naturale tendenza a questa coscienza costituisce il genio filosofico, senza del quale nessuno comprende il significato della filosofia trascendentale. Ma anche ciò è possibile soltanto se noi inavvertitamente poniamo al di sotto di quel pensiero un puro pensato, sia pure assolutamente indeterminato, sia pure nella forma di un oggetto in generale; poichè soltanto a questa condizione si pensa realmente un pensiero. — 3) Sul **carattere dell'originariamente oggettivo**, che questo cioè debba essere qualche cosa che stia indipendentemente dal pensiero, qualche cosa, quindi, di **reale**, esistente

---

[1] Nella *Grundlage des Naturrechts*, § 1 Cfr. *Sämmtl. Werke* (ediz. I. H. Fichte) vol. III, e *Fichtes Werke, Auswahl*, (ed. F. Medicus) vol. II.

in sè e per sè. Anche di ciò bisogna persuadersi mediante l'osservazione interna; tale relazione, infatti, tra l'oggettivo e il soggettivo, sebbene indubbiamente trattata in una dottrina della scienza, in nessun modo può essere dimostrata mediante concetti, che sono essi stessi resi possibili soltanto da quell'auto-osservazione.

La dimostrazione può essere condotta così: Carattere proprio dell'Io è **che un agente e ciò su cui si agisce siano una sola e medesima cosa.** Così avviene, come abbiamo visto, quando l'**Io** è pensato. Solo in quanto il pensato si identifica col pensante, io considero il pensato come me stesso.

Ma ora bisogna prescindere completamente dal pensiero. Certo, poichè il pensato s'identifica col pensante, sono sempre io il pensante; ma, in forza della precedente proposizione, il **pensato, l'oggettivo, dev'essere il puro Io per sè, affatto indipendentemente dal pensiero,** e come **Io** venir riconosciuto; poichè come **Io** dev'essere **trovato.**

Nel pensato, quindi, in quanto tale, ossia in quanto può essere soltanto l'oggettivo e mai diventare il soggettivo, in quanto insomma è l'originariamente oggettivo, dovrebbe ritrovarsi un'identità tra l'agente e ciò che è agito: — ond'esso potrebb'essere soltanto oggetto, voglio dire un **reale** agire sopra sè stesso; non un puro contemplarsi come è l'attività ideale, ma **un reale autodeterminarsi per opera di sè stesso.** Ora di tal genere è soltanto il volere, e, reciprocamente, soltanto così pensiamo il volere. La proposizione, quindi: " trovare sè **stesso** „ è assolutamente identica a quest'altra: " trovare sè stesso come volente „; solo in quanto mi trovo volente io trovo **me stesso,** e in quanto trovo me stesso mi trovo necessariamente **volente.**

Corollario.

È chiaro che, per trarre qualche risultato categorico dalla proposizione ora dimostrata: " quando io mi trovo, mi trovo necessariamente come volente „, si debba premetterle quest'altra: " io necessariamente divento cosciente di me stesso „. Questa auto-coscienza, certamente non in quanto fatto — poichè in quanto tale

è immediata —, ma nella sua connessione con ogni altra coscienza, e in quanto reciprocamente determina questa e da questa è determinata, trova la sua dimostrazione nei fondamenti di tutta la dottrina della scienza; perciò la proposizione ora spiegata, oltre tutto ciò che da essa potrà ancora dedursi, sarà essa stessa e necessaria conseguenza e condizione dell'auto-coscienza. Di essa, al pari che di tutte le sue derivazioni, si potrà dire: " così certo come io sono io, o come io sono auto-cosciente, così certo questo e quello indubbiamente e necessariamente esiste in me e per me: per tal modo la scienza della moralità che dobbiamo edificare poggia sulla base comune di tutta la filosofia.

Soluzione [*continuazione*].

2. Ma lo stesso volere non è pensabile senza il presupposto di un *quid* diverso dall' **Io**.

Nell' astrazione filosofica, è vero, si può parlare di un volere **in generale**, il quale appunto perciò è indeterminato: ma ogni volere realmente **percepibile**, quale si richiede ora qui, è necessariamente un volere determinato, in cui **qualche cosa** è voluto. Volere qualche cosa significa esigere che un determinato oggetto, il quale nel volere è pensato soltanto come **possibile** (poichè altrimenti non sarebbe voluto, ma percepito), diventi oggetto reale di esperienza; e per questa esigenza esso viene collocato fuori di noi. In ogni volere si trova perciò il postulato di un oggetto fuori di noi, e nel suo concetto viene pensato qualche cosa che non siamo noi stessi.

Ma non solo questo: la possibilità di postulare nel volere qualche cosa fuori di noi, presuppone già in noi il concetto di un' esteriorità in generale (*eines " ausser uns „ überhaupt*), e tale concetto è possibile soltanto mercè l'esperienza. Ma l'esperienza è similmente una relazione tra noi e qualche cosa di esterno a noi. — In altri termini: ciò che io voglio, non è mai altro che una modificazione di un oggetto, che deve trovarsi realmente fuori di me. Tutto il mio volere è perciò condizionato dalla percezione di un

oggetto esterno, e nel volere io non percepisco me stesso come sono in me e per me, ma soltanto come io posso divenire in una certa relazione con cose esterne a me.

Soluzione [*fine*].

3. Ne segue che, per trovare la mia vera essenza, debbo eliminare quell'elemento estraneo nel volere. Ciò che allora rimane è il mio essere puro.

Quest' affermazione è la conseguenza immediata delle proposizioni precedenti. È soltanto da ricercare ancora che cosa possa rimanere dopo la precedente eliminazione. Il volere, in quanto tale, è un primo, basato assolutamente su sè stesso e su null'altro fuori di sè. Rendiamo chiaro questo concetto, su cui qui tutto si fonda e che soltanto **negativamente** può essere compreso e spiegato (poichè un " primo „ significa semplicemente un *quid* non derivato da nessun' altra cosa, e un " basato su sè stesso „ semplicemente un *quid* non basato sopra nessun'altra cosa). — Tutto ciò che è dipendente, condizionato o fondato da un'altro, può essere conosciuto, appunto perchè cosiffatto, anche **mediatamente**, con la conoscenza di ciò che gli serve di fondamento. Se, per es., una palla è messa in moto da un urto, io posso senza dubbio avere la percezione immediata del movimento della palla, del punto da cui essa parte, del punto in cui essa si ferma e della velocità con cui essa si muove. Ma anche senza questa percezione immediata, tutto ciò potrei argomentarlo dalla forza con cui la palla è urtata, quando solo mi fossero note altrimenti le condizioni sotto cui la palla sta ferma. Perciò il movimento della palla è considerato come qualcosa di dipendente, di secondo (*als etwas Abhängiges, Zweites*). Un assolutamente primo e fondato in sè stesso dovrebb' essere perciò tale, da poter essere conosciuto non mediatamente attraverso un altro, ma soltanto immediatamente attraverso sè stesso. Esso è quel che è, perchè così è. Il volere, perciò, in quanto è un assoluto e primo, non può spiegarsi con l'influsso di un *quid* esterno all'**Io**, ma soltanto con l'Io stesso; e questa sua **assolutezza** (*Absolutheit*) sarebbe ciò che rimane dopo l'astrazione da ogni elemento estraneo.

Nota. — Che il volere nel significato ora chiarito **apparisca** come assoluto, è un fatto di coscienza: ciascuno lo troverà in sè, e a nessuno, che non lo conosca già, potrà mai essere appreso dal di fuori. Ma da ciò non segue che questo suo apparir tale non possa essere a sua volta spiegato e dedotto ancora, onde l'apparente assolutezza, venendo ulteriormente spiegata, cesserebbe di essere assolutezza, e il suo apparir tale si cangerebbe in un'illusione: — proprio così come avviene che determinate cose ci appaiono esistere senza dubbio indipendentemente da noi nello spazio e nel tempo, mentre tale apparenza è ulteriormente spiegata da una filosofia trascendentale (soltanto che qui l'apparenza, per ragioni che non è ora il caso di dire, non si muta in un'illusione). — Certamente nessuno sarà mai in grado di fornire una tale spiegazione del volere con qualcos'altro, e nemmeno di dire a tal riguardo qualche parola comprensibile; ma se taluno affermasse che il volere può avere tuttavia un fondamento — naturalmente per noi inconcepibile — fuori di noi, tale affermazione non avrebbe certo nessuna base in proprio favore, ma neppure nessun teoretico argomento di ragione contro. Se noi ci decidiamo, invece, a non spiegare più oltre quell'assolutezza e a ritenerla come assolutamente inesplicabile, ossia come una verità, e come la nostra unica verità, secondo cui ogni altra verità dev'essere giudicata e indirizzata — e, infatti, appunto su questa decisione si erige tutta la nostra filosofia —, ciò avviene in seguito non a una veduta teoretica ma a un interesse pratico: **io voglio** essere indipendente, perciò mi considero tale. Ma una siffatta convinzione (*Fürwahrhalten*) è una **fede**. La nostra filosofia, quindi, muove da una fede, e lo sa. Anche il dogmatismo, il quale, se è coerente, fa la medesima affermazione, muove parimenti da una fede (nella **cosa in sè**), ma di solito non lo sa [1]. Secondo il nostro sistema ciascuno deve porre sè stesso a base della propria filosofia, quindi questa apparirà come senza fondamento a chi non sia capace di far ciò; ma a costui possiamo assicurare anticipatamente che se egli non si procura questa base o non se ne accontenta, nessun'altra ne troverà neanche altrove. È necessario che la nostra filosofia proclami alto questo principio, per essere finalmente liberata dalla pretesa di dimostrare agli uomini dal di fuori ciò che essi debbono creare entro sè stessi.

---

[1] Cfr. *Die Einleitung in die neue Darstellung der Wissenschaftslehre* in *Phil. Journ.* Vol. V, pag. 23; in *Sämmtl. Werke* (ediz. I. H. Fichte), Vol. I, pp. 434-35 e in *Fichtes Werke, Auswahl* (ediz. F. Medicus), Vol. III, pag. 17.

E ora come vien pensata quest' assolutezza nel volere?

Per dare subito fin da principio una qualche nozione di tale concetto — il quale, per l'estrema astrattezza che deve avere qui, potrebbe anche essere il più difficile a intendersi in tutta la filosofia; ma che in seguito acquisterà senza dubbio la massima chiarezza, poichè tutta la scienza che ci proponiamo di costruire ora non deve occuparsi di altro che di una sua ulteriore determinazione —, ne cominciamo la trattazione con un esempio.

Si pensi a una molla d'acciaio, la quale venga premuta; si avrà certamente in essa uno sforzo a respingere la pressione; uno sforzo, quindi, diretto verso l' esterno. Questa sarebbe l' immagine di un volere reale, in quanto **stato** di un essere ragionevole; e di esso non parlo ora qui. Si domanda, invece: qual' è il primo **fondamento** (non la condizione) di questo sforzo, in quanto reale e determinata manifestazione della molla d' acciaio? Indubbiamente un' interna azione della molla su sè stessa, un' auto-determinazione; poichè non si trova davvero nel corpo che preme la molla dal di fuori il fondamento della reazione che gli viene opposta. Quest' auto-determinazione equivarrebbe a ciò che nell' essere ragionevole è il puro **atto** del volere. Da quello stato e da questo atto, se la molla d' acciaio potesse vedere sè stessa, nascerebbe in essa la coscienza di una volontà diretta a respingere la pressione. Ma i due momenti da noi descritti non sarebbero possibili se non a patto che realmente avvenisse sulla molla una pressione dal di fuori. In simil guisa appunto, secondo la precedente argomentazione, l' essere razionale non può determinarsi a un volere reale, senza trovarsi in reciproca relazione con qualcosa di esterno (così infatti, l' essere razionale *appare* a sè stesso). Ma ora deve farsi astrazione da tale relazione, nè del secondo momento è da parlare qui più che del primo. Se, dunque, per ritornare al nostro esempio, si fa completa astrazione dalla pressione esterna, non rimane tuttavia un residuo, per cui possa essere sempre pensata la molla come tale? e che cos' è questo residuo? Sarà evidentemeate quel *quid* per cui io giudico che la molla opporrà resistenza, quando avvenga su di essa una pressione; sarà, quindi, quella tendenza, a lei propria, a determinarsi a una resistenza, tendenza che è come

l' essenza caratteristica dell' elasticità e l' ultimo, non più spiegabile, fondamento di tutti i fenomeni della molla, quando siano date le condizioni del loro manifestarsi. La differenza ben essenziale [tra l' originaria tendenza della molla e quella dell' essere ragionevole] si rivelerà nelle indagini seguenti.

Le medesime eliminazioni da noi fatte nel concetto della molla, preso come esempio, dobbiamo ora fare parimenti nel concetto dell' Io, inteso come volere.

Anzitutto, dal lato della **forma**, si tratta di pensare l' Io, secondo la richiesta astrazione, come un **permanente**, un fisso; donde segue che ciò, per cui esso è concepito e caratterizzato, dev'essere un perdurante ed essenziale. Le sue manifestazioni e apparenze possono cambiare, perchè cambiano le condizioni sotto cui esso si estrinseca, ma ciò che si estrinseca sotto tutte queste condizioni rimane sempre lo stesso. (Che questo pensiero di un permanente si basa esso stesso sulle nostre leggi logiche, che quindi si ricerca qui soltanto l' essenza dell' Io quale appare all' Io e non già l' essenza dell' **Io** in sè, come **cosa** in sè, è naturalmente presupposto da chi abbia conoscenza dello spirito della filosofia trascendentale).

Dal lato della **materia**, poi, ciò che dev'essere pensato, dev'essere anche il fondamento di un assoluto volere (ogni volere, infatti, è assoluto). Che cosa sarà esso, dunque? Che ciascuno dopo aver veramente pensato con noi quel che è stato richiesto di pensare, e dopo aver veramente intrapreso l' astrazione prescritta, guardi entro di sè che cosa gli è rimasto e che cosa sia ciò che egli ancora pensa. Soltanto così egli acquisterà la conoscenza desiderata. Un nome non può chiarire un tal concetto, perchè esso fin qui non è stato mai pensato, e molto meno denominato. Ma affinchè ora abbia un nome, noi vogliamo chiamarlo: **assoluta tendenza all' assoluto**; assoluta indeterminabilità per opera di altro che non sia esso stesso, tendenza a determinarsi assolutamente senza nessun incitamento esteriore. Esso non è una pura **forza** o **facoltà**; poichè una facoltà non è nulla di reale, ma soltanto ciò che noi pensiamo in precedenza alla realtà, per poter includere questa in una **serie** del nostro pensiero; quel che dobbiamo pensare qui, invece, dev' es-

sere qualcosa di reale, che costituisca l'essenza dell'Io. Il concetto di facoltà vi è tuttavia contenuto: riferito al suo reale manifestarsi, che è possibile soltanto quando vi sia un dato oggetto, l'Io, in questa relazione, è appunto la facoltà di quel manifestarsi. E nemmeno è esso un **impulso**, come potrebbe chiamarsi il fondamento dell'elasticità nella molla d'acciaio; poichè l'impulso, quando entrano in campo le condizioni della sua attività, agisce necessariamente, e in maniera materialmente determinata. Dell'Io, riguardo a questo punto, non sappiamo ancor nulla, e noi non possiamo con un giudizio precipitato precorrere le future ricerche.

Risultato. — Il carattere essenziale dell'Io, per cui esso differisce da tutto ciò che è fuori di lui, consiste in una tendenza all'auto-attività a causa di auto-attività (*in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen*); e questa tendenza è ciò che vien pensato, quando l'Io vien pensato in sè e per sè, senza nessun riferimento a qualcosa fuori di lui.

Nota. — Non si dimentichi che l'Io qui è considerato soltanto **come oggetto**, non come **Io in generale**. In quest'ultimo caso il precedente risultato sarebbe completamente falso.

§ 2.

Abbiamo or ora mostrato che cosa **sia** l'Io in sè e per sè; o, con espressione più esatta: come l'Io debba necessariamente essere **pensato**, quando è pensato soltanto come oggetto.

Ma — un principio, questo, che noi potremmo presupporre come noto e dimostrato già dai fondamenti di tutta la dottrina della scienza — l'**Io** è qualche cosa solo in quanto pone (contempla e pensa) sè stesso come tale, e non è nulla quando non si pone come tale.

Poche parole a schiarimento di questa proposizione. Una cosa e l'Io (o essere ragionevole), che alla cosa è del tutto opposto, differiscono per questo, che la cosa deve semplicemente **essere**, senza saper nulla del proprio essere, mentre nell'Io, in quanto Io, essere

e coscienza debbono coincidere, nessun essere dell'Io può darsi senza l'auto-coscienza dell'Io stesso e, viceversa, nessuna auto-coscienza senza l'essere di ciò di cui si ha coscienza. Ogni essere si riferisce a una coscienza, e la stessa esistenza di **una cosa** non può pensarsi senza pensare anche a un'intelligenza, la quale sappia di quest'esistenza: soltanto che questo sapere non è posto nella cosa stessa che esiste, ma in un'intelligenza fuori di essa; la conoscenza dell'Io, invece, si ritrova nella stessa sostanza che in pari tempo è; e solamente in quanto è posta questa immediata unione della coscienza con l'esistenza si può dire che l'Io è questo o quello.

Applicando ciò al nostro caso presente: se l'essenza dell'Io è ciò che abbiamo dianzi stabilito, l'Io deve esserne cosciente. Si dà, dunque, sicuramente una coscienza dell'assoluta tendenza da noi descritta.

Può essere importante, forse, oltre che saper ciò in generale, descrivere altresì in particolare questa coscienza. E noi ci accingiamo appunto a questa impresa.

Problema.

Diventare cosciente, in modo determinato, della coscienza del proprio essere originario.

Spiegazione.

È chiaro che noi siamo coscienti di ciò di cui parliamo, e che nel filosofare non avviene diversamente. Così nel precedente paragrafo abbiamo certamente acquistato coscienza di qualche cosa. E l'oggetto della nostra coscienza fu prodotto, con una libera auto-determinazione della nostra facoltà di pensare, mediante un'arbitraria astrazione.

Ora si afferma che il medesimo oggetto esiste per noi **originariamente**, cioè prima di ogni libero filosofare, e a noi s'impone necessariamente tosto che perveniamo alla coscienza in generale. Se così è, esisterà anche una coscienza originaria di esso, se non

come di un singolo oggetto, almeno nella medesima astrazione in cui appunto ora fu da noi stabilito. Può esso tuttavia benissimo presentarsi in un altro e con un altro pensiero, come determinazione di questo.

È, dunque, questa coscienza originaria costituita diversamente da quella che ora appunto, filosofando, abbiamo prodotto in noi? Ma come sarebbe ciò possibile, se entrambe debbono avere il medesimo oggetto e se il filosofo, in quanto tale, non possiede altra forma soggettiva di pensare che quella comune e primitiva di ogni essere ragionevole?

E allora perchè cerchiamo ciò che già abbiamo? Si risponde: Noi l'abbiamo senza saperlo; e adesso non vogliamo altro che produrne la consapevolezza in noi. L'essere ragionevole è così fatto, che di regola, quando pensa, non osserva il proprio pensiero ma soltanto il pensato, e perde sè stesso, come soggetto, nell'oggetto. Per la filosofia, invece, è di capitale importanza conoscere il soggetto in quanto tale, per poter giudicare i suoi influssi nella determinazione dell'oggetto. Questo può avvenire soltanto facendo della pura riflessione l'oggetto di una nuova riflessione. — Al non filosofo può sembrare strano e forse ridicolo che si debba diventar coscienti di una coscienza; ma con questo egli non dimostra altro che la sua ignoranza della filosofia e la sua assoluta incapacità a filosofare.

Descrizione genetica
della coscienza indicata [nel precedente problema].

1. L'Io ha il potere assoluto dell'intuizione, poichè soltanto per questa diventa Io. Questo potere non può essere ulteriormente dedotto, nè ha bisogno di un'ulteriore deduzione. Posto un Io, è parimenti posto questo potere. — Inoltre l'Io può e deve senz'altro vedere che cosa esso è. La speciale determinazione del potere di intuire in generale, che è qui postulata, non abbisogna neppur essa di una deduzione o di una mediazione da fondamenti esterni. L'Io intuisce sè stesso, semplicemente perchè intuisce sè stesso. — Fin qui per quanto riguarda il fatto come tale.

2. Passiamo ora alla determinazione di questo fatto: per la quale facciamo assegnamento sull'auto-attiva produzione, da parte di ognuno, di ciò di cui qui si parla, e sull'intima intuizione che ognuno avrà di ciò che in lui nasce da quella produzione.

L'essere contemplante (*das Anschauende*) o intelligente (*das Intelligente*), che diventa tale appunto per l'atto d'intuire, pone la sopradescritta tendenza all'attività assoluta, in base al nostro postulato, come sè **stesso**; intendi, come identico a sè, ossia all'**intelligente**. Quell'assolutezza dell'attività reale, quindi, diventa, **per tal modo**, essenza di un' **intelligenza** e vien portata sotto il **dominio del concetto**; e soltanto così diventa vera **libertà**: assolutezza dell'assolutezza, assoluto potere di rendere sè stesso assoluto. — Mercè la coscienza della sua assolutezza, l'**Io** svelle sè da sè e si pone come indipendente.

Svelle sè da sè, ho detto; e spiego subito questa espressione. — Ogni intuizione, in quanto tale, deve portarsi su qualche cosa che esiste indipendentemente da essa, e che esiste così appunto come è intuita. Non altrimenti avviene dell' intuizione di cui si parla qui, poichè anch'essa è un'intuizione. L'**Io**, come assoluto, deve esistere ed essere già esistito, prima che sia appreso con l'intuizione; quest' assolutezza deve costituire un essere e un esistere indipendente da ogni intuizione. Ora, dove il contemplato dev' essere qualche cosa fuori dell' essenza del contemplante, ivi all' intelligenza, come tale, non rimane che il vedere passivo. Ma qui non dev' essere così: il contemplato è esso stesso il contemplante; certo, non **immediatamente** come tale [1], ma esso fa con questo tutt' un' essenza, tutt' una forza e sostanza. L' intelligenza, quindi, qui non è soltanto contemplatrice, ma, in quanto intelligenza, **diventa** essa stessa — per sè, si capisce (perchè sperabilmente nessuno domanderà di un altro essere) — assoluta forza reale del concetto [2]. L' **Io**, assoluta forza con coscienza, si svelle dall' **Io**, **dato** assoluto senza nè forza nè coscienza.

---

[1] L' " immediatamente " (*unmittelbar*) è un'aggiunta marginale dell'Autore.

[2] Vengono dati gli **occhi** all' Uno (*Es werden* **Augen** *eingesetzt dem Einen*) (*aggiunta marginale dell'Autore*).

È necessario trattenerci ancora un poco su questo punto fondamentale, che riuscirà difficile a molti, ma dal cui esatto intendimento dipende la possibilità d'intendere tutto quanto il nostro sistema.

Pensa ancora una volta, direi al lettore, quella molla di acciaio, di cui ci servimmo come esempio nel paragrafo precedente. È certo che si trova in essa stessa il principio di un particolare movimento, che in nessun modo le proviene dal di fuori, anzi piuttosto resiste alla direzione che le viene dal di fuori. Tuttavia tu esiteresti ad attribuirle ciò che finora hai sempre chiamato, e con pieno diritto hai potuto chiamare, **libertà**. Perchè questa esitanza? Caso mai tu mi rispondessi: che la resistenza nella molla deriva, secondo una legge necessaria e senza eccezione, dalla natura della molla stessa e dalla condizione in cui essa è posta di ricevere una pressione dal di fuori; che, quando siano posti questi primi due dati, si può a priori sicuramente calcolare e prevedere quella resistenza; e che in ciò potrebbe essere la recondita ragione per cui non potresti attribuire la libertà alla molla; caso mai tu mi rispondessi così, voglio eliminare questo ostacolo. Voglio permetterti di escludere col pensiero questa necessità e conformità a legge, e di supporre che la molla una volta, non si sa perchè, ceda alla pressione, e un'altra volta, pure non si sa perchè, le resista. Vorrai tu ora chiamare **libera** la molla così supposta? Io non me lo aspetto davvero. Ben lungi dal facilitarti il legame tra il concetto-molla e il concetto-libertà, ciò ti farà l'impressione quasi di cosa assolutamente impensabile, cioè del cieco caso; e tu rimani al punto che non sai da che la molla sia determinata alla resistenza; persuaso tuttavia che essa è sempre determinata a resistere, e in nessun modo vi **si determina da sè stessa**, e che quindi non è da considerare come libera.

Ma che cosa puoi tu intendere dicendo **essere-determinato** in opposizione a un **determinar-sè-stesso**, e che cosa puoi tu esigere propriamente per la possibilità di quest'ultimo? Ciò appunto ci proponiamo di rendere ora chiaro. — Poichè non hai potuto giovarti del tentativo ora fatto di considerar libera una cosa in quanto dipendente dal cieco caso, e per tal via nulla hai potuto

pensare che ti facilitasse l'unione della libertà con la cosa, vogliamo attenerci a quel che abbiamo esposto prima. Allora, tu dici, la molla è **determinata dalla propria natura** a resistere alla pressione esercitata su di essa. Che significa ciò? Non pretendiamo qui da te che tu debba avere una conoscenza dal di fuori, e nemmeno che tu debba scoprire lontani risultati mediante una progressiva deduzione. Ciò di cui si tratta qui, tu lo pensi già proprio in questo momento, e l'hai sempre pensato finora, prima che ti decidessi a filosofare; tu devi soltanto far chiaro a te stesso e a te stesso far ben comprendere quel che veramente tu pensi. — La natura della cosa è il suo fisso persistere, senza movimento interno, quieto e morto, e un tale fisso persistere tu poni necessariamente quando poni una cosa o la natura di essa, poichè in un tal porre sta appunto il pensare una cosa. Ora, insieme con questo quieto, immutabile persistere tu hai già pensato, come predestinato nella cosa, che a una certa condizione segua un certo mutamento, perchè, come dicevi, tu hai fin da principio pensato quel fisso **immutabile**, che è la natura della cosa, e che non dipende affatto dalla cosa; essendo la cosa tutt'uno con la propria natura, e questa natura tutt'uno con la cosa; onde tu come pensi l'una, pensi necessariamente anche l'altra, e sperabilmente non vorrai che la cosa esista **prima** della propria natura, affinchè essa stessa determini la propria natura. — Ma una volta posta così la natura della cosa, tu procedi nel tuo pensiero da un essere (la natura della cosa) a un essere (la sua manifestazione sotto una certa condizione) attraverso il puro essere e una serie stabile; in altri termini, se si guarda tutto questo da un punto di vista soggettivo e se si considera la determinazione del tuo pensiero, la tua intuizione è e rimane sempre più legata, essa ha soltanto un continuo contemplar passivo, e nessun momento vi è nella serie in cui essa possa sollevarsi a un auto-attivo produrre; e questo stato del tuo pensiero è precisamente ciò che tu chiami il pensiero della **necessità** e per il quale neghi ogni libertà alla cosa pensata.

Ecco, dunque, trovata la ragione per cui tu nel nostro caso e in casi simili assolutamente non potresti pensare a nessuna li-

bertà. Espresso oggettivamente: ogni essere che nasce da un essere, è un essere necessario, mai un prodotto della libertà; espresso soggettivamente: per il legame di un essere a un altro essere sorge in noi il concetto di un essere necessario. Da ciò puoi ora concludere, anche per opposizione, che cosa propriamente esigi per pensare quella libertà che realmente puoi pensare e a cui sempre finora hai pensato. Tu esigi un essere, non già senza alcun fondamento, perchè così non potresti pensar nulla, ma il cui fondamento si ritrovi, anzichè di nuovo in un essere, in qualche cos'altro. Ora, fuori dell'essere per noi non si dà altro che il pensare. L'essere, che tu potresti pensare come prodotto della libertà, dovrebbe quindi uscire da un pensare. Ora vogliamo vedere se con questo presupposto diventi più comprensibile la libertà.

Quando qualche cosa non **sia** determinato, ma si **determini** da sè, tu vorresti considerarla come libera. È concepibile questo attivo determinarsi, presupponendo che la determinazione avvenga in virtù di un **pensare**? Senza dubbio; purchè, però, si sia capaci di pensare il pensiero stesso e di non concepirlo come se fosse una cosa. Poichè l'impedimento che rendeva impossibile la derivazione della libertà da un essere — il fatto, cioè, che un essere significa un persistere fisso — allora cade completamente. Il pensare, infatti, non è qualche cosa di permanente, ma è posto come un'agilità *(Agilität)* e puramente come un'agilità dell'intelligenza. — Perchè possa essere pensato come libero, bisogna che un *quid* determini **sè stesso**: questo tu chiedevi; e occorre che un tal *quid* non sia determinato non solo dal di fuori, ma neppure dalla propria natura. Che significa questo **sè stesso**? Evidentemente si pensa con esso un duplice contenuto. α) Ciò che è libero deve esistere prima di essere determinato, deve avere un'esistenza indipendente dalla sua determinabilità. Dunque, una cosa non può essere pensata come determinante sè stessa, perchè essa non esiste prima della propria natura, ossia dell'àmbito delle proprie determinazioni. β) Come ora appunto si è detto, ciò che dovrebbe determinare **sè stesso** dovrebbe, sotto un certo rispetto, esistere prima che esista, prima cioè che abbia proprietà e in generale una natura. Ora questo si può pensare soltanto, ma molto bene, con

quel nostro presupposto; che cioè ciò che è libero esiste, in quanto intelligenza unita col concetto del proprio essere reale, prima del proprio essere reale, e nel primo sta il fondamento del secondo. Il concetto di un certo essere precede questo essere, e questo dipende da quello.

La nostra affermazione, quindi, è questa: che soltanto l' **intelligenza** può essere pensata come **libera**, e che essa, soltanto in quanto apprende sè come intelligenza, diventa libera; poichè soltanto a questa maniera sussume il proprio essere sotto qualcosa che è più alto di ogni essere, ossia sotto il concetto. Si potrebbe però obiettare, che nella stessa nostra argomentazione (nel paragrafo precedente) l'assolutezza è presupposta come un essere e una legge, e che la riflessione, la quale dovrebbe ora compiere così grandi cose, è già evidentemente essa stessa condizionata da quell'assolutezza e ne fa il proprio oggetto, e non sarebbe nè riflessione in generale, nè questa particolare riflessione, senza il presupposto di un oggetto in genere e di questo oggetto in ispecie. Ma a suo luogo risulterà che questa stessa assolutezza è richiesta per la possibilità di un'intelligenza in generale e deriva da essa; che quindi il principio ora enunciato può anche invertirsi, e si può dire: soltanto un *quid* **libero** può venir pensato come **intelligenza**, e un'intelligenza è necessariamente libera.

Ritorniamo al nostro proposito.

Mentre, in seguito al precedente postulato, l'Io intuisce come sè stesso quella tendenza all'attività assoluta, esso si pone come libero, ossia come potere di esercitare una causalità mediante il puro concetto.

La libertà è, secondo Kant, il potere di iniziare in modo assoluto uno stato (un essere e un permanere). Questa è un'eccellente spiegazione nominale. Tuttavia non sembra in generale che la nozione di libertà abbia per essa molto guadagnato; poichè vanno ancor sempre in giro sulla libertà concetti quasi completamente falsi. Bisognava infatti rispondere alla questione superiore, **come** cioè si possa assolutamente cominciare uno stato, ovvero come si possa pensare l'assoluto cominciamento di uno stato, il che avrebbe dato un concetto genetico della libertà, avrebbe prodotto questo

concetto sotto i nostri occhi. Ora ciò appunto noi abbiamo fatto: lo stato che comincia in modo assoluto non si collega a un puro nulla (poichè l'essere ragionevole finito pensa necessariamente per via di mediazione e connessione), ma nemmeno a un altro essere, sì bene a un pensare.

Ma per stabilire così quel concetto si deve certamente percorrere, ed essere in grado di percorrere, la via della dottrina della scienza, astrarre da ogni essere in quanto tale (ossia dal fatto) e prendere le mosse da ciò che è al di sopra di ogni essere, ossia dall' intuire e pensare (dall' agire, cioè, dell' intelligenza in generale). La medesima via che sola conduce nella filosofia teoretica allo scopo di spiegare l' essere (rispetto a noi, s' intende), è anche la sola che renda possibile una filosofia pratica. Per tal modo, inoltre, diventa ancor più chiara l'espressione da noi usata: " l' Io pone sè stesso come indipendente ". La prima veduta di questa proposizione: " l' Io raccoglie tutto ciò che esso è originariamente (e originariamente non è altro che libero) nell' intuizione e nel concetto di sè stesso " è oramai completamente spiegata. Ma c' è in essa ancora di più. Tutto ciò che l' Io può essere nella realtà, dove il concetto diventa concetto di conoscenza e all' intelligenza non rimane che un passivo vedere, dipende originariamente dal concetto. Qualunque cosa l' Io sia per divenire, dovrà divenirlo per opera del concetto, e qualunque cosa l' Io sarà, lo sarà per opera del concetto. Quindi l' Io è sotto ogni rispetto fondamento a sè stesso, e anche nel significato pratico **pone sè stesso** assolutamente.

Ma l' Io si pone soltanto come un potere.

Ciò deve e può essere rigorosamente dimostrato. — Infatti, la tendenza all'assoluta attività cade, come abbiam visto, sotto il dominio di un intelligente. Ma l' intelligente, come tale, per quanto sottilmente lo si possa pensare, è assolutamente determinante sè stesso (**il che ciascuno deve constatare da sè intuendo sè stesso come intelligenza, e a nessuno potrebbe essere dimostrato**); esso è una mera **attività pura**, al contrario di ogni **permanere** ed **essere-posto**; è incapace, quindi, di nessuna determinazione da parte della propria eventuale natura ed essenza, di nessuna tendenza,

impulso, inclinazione o che altro. Perciò una tale inclinazione, per quanto sottilmente la si possa pensare anch'essa, non è possibile neppure nella forza attiva sottoposta al dominio di un'intelligenza, in quanto sottoposta a tale dominio; invece questa forza attiva diventa così un mero **potere** puro, ossia semplicemente un concetto tale, al quale, come a suo fondamento, può riannodarsi nel pensiero una realtà, senza che però vi sia in esso il minimo dato a indicare **qual** sorta di realtà sarà per essere.

Il risultato di questa nostra ricerca si trova determinato nelle proposizioni anteriori e non abbisogna di nessuno speciale commento.

§ 3.

Deve aver sorpreso nel paragrafo precedente come dalla riflessione di una tendenza siasi dedotta una coscienza, la quale non porta con sè nulla affatto che somigli a una tendenza; e come il carattere proprio di questa tendenza sembri del tutto lasciato da parte. — Ma questo non può accadere. L'Io, secondo il principio fondamentale su cui poggiava il nostro ragionamento nel paragrafo precedente, è soltanto ciò che esso si pone. Ora l'Io dev'essere originariamente una tendenza; il che non significherebbe nulla, anzi sarebbe in sè contradditorio, se l'Io non avesse **per sè stesso** tale carattere e non ne fosse cosciente. L'oggetto della questione, quindi, non è se una tale coscienza si ritrovi nell'Io, ma **come** essa possa costituirsi nella sua forma: di questo occorre fare un'accurata ricerca. E noi otterremo nel modo migliore la desiderata veduta, facendo nascere questa coscienza sotto i nostri occhi.

Noi ci proponiamo perciò:

Vedere in qual modo l'Io diventi cosciente della sua tendenza, in quanto tale, all'assoluta auto-attività.

Avvertenza.

Nel paragrafo precedente cominciammo col postulare in modo assoluto una riflessione sull'Io oggettivo di cui si trattava, a far che avevamo indiscutibile il diritto, perchè l'Io è necessariamente intelligenza, e intelligenza incondizionatamente contemplante sè stessa. Noi, nell'atto di filosofare, eravamo puri spettatori di un'auto-intuizione da parte dell'Io originario; e ciò che esponevamo non era il nostro pensiero, ma un pensiero dell'Io; l'oggetto della nostra riflessione era esso stesso una riflessione.

Similmente in questo paragrafo, se vogliamo risolvere il nostro problema, contiamo di pervenire a una tale riflessione originaria dell'Io; soltanto non possiamo cominciare con essa. Poichè dal puro postulato di una riflessione non nasce se non ciò che già abbiamo, e di cui per le ragioni mostrate non possiamo accontentarci: la coscienza, cioè, di un puro potere, mai quella di una tendenza o impulso. — Dirò in breve la differenza tra le due riflessioni: la riflessione dianzi descritta era assolutamente possibile; quella che dobbiamo mostrare ora, invece, ha bisogno di un fondamento per la sua possibilità; e questo fondamento risulta appunto dal nostro filosofare, il quale (almeno provvisoriamente) non deve avere altro valore che quello del filosofare.

Procediamo alla soluzione del nostro problema.

1. La tendenza posta si manifesta necessariamente come impulso *(Trieb)* in **tutto l'Io.**

Così pensa non l'Io originario, ma il filosofo, mentre svolge chiaramente a sè stesso le proposizioni enunciate di sopra.

Quest'affermazione non abbisogna di una speciale dimostrazione; essa risulta dalla semplice analisi di ciò che fu stabilito nel § 1. — La tendenza è posta come essenza dell'Io; essa quindi, anche come tale, necessariamente appartiene all'Io ed è nell'Io, e non può esserne astratta senza che l'Io stesso venga soppresso. Ma essa è, come pura tendenza, **impulso**: reale, interno fondamento esplicativo di una reale auto-attività. Ma un impulso, il quale è posto come essenziale, permanente, insradicabile, spinge; e questa è la sua manifestazione: le due espressioni dicono interamente la medesima cosa.

Se ora pensiamo in modo **puramente oggettivo** l'Io, in cui è e si manifesta l'impulso, si comprende senz'altro l'azione dell'impulso stesso; esso eserciterà, tosto che entrino in giuoco le condizioni esterne, un'auto-attività; proprio come nella molla d'acciaio. L'azione terrà dietro all'impulso, come l'effetto alla sua causa. — Anzi, se nel nostro pensiero gli aggiungiamo la stessa intelligenza, ma soltanto in modo che essa dipenda dalla natura oggettiva dell'impulso e non questa da essa, l'impulso sarà allora accompagnato da un'aspirazione e l'atto da una risoluzione, e tutto questo, quando siano date le condizioni, avverrà con la stessa necessità con cui avveniva l'azione.

Noi possiamo pensare così oggettivamente l'Io in relazione con l'impulso, e a suo tempo così dovremo pensarlo; ma qui questa ripetuta separazione, in un concetto che abbiamo già composto, distrarrebbe e non servirebbe a nulla. Un procedimento sistematico richiede, invece, che noi determiniamo ulteriormente il nostro ultimo risultato così come l'abbiamo trovato; e quindi qui l'Io non è da pensare oggettivamente, ma a un tempo soggettivamente e oggettivamente, come fu stabilito nel precedente paragrafo. Questo il significato dell'espressione " **tutto l'Io** " da noi adoperata nella suenunciata proposizione. — La forza attiva è entrata, mediante la riflessione, sotto il dominio dell'intelligenza; questo abbiamo dimostrato; viceversa, la possibilità della riflessione dipende a sua volta dalla presenza di una forza attiva e dalla sua determinabilità; questo abbiamo presupposto. Un tal concetto di sè stesso, invero, si può intenderlo **parzialmente**, come appunto fu descritto, in modo da pensare prima soltanto l'oggettivo come dipendente dal soggettivo, e poi il soggettivo come dipendente dall'oggettivo; mai come un unico concetto.

È necessario che ci diffondiamo alquanto di più su questo punto, anche perchè su di esso in nessun altro luogo ci siamo esternati [1]. L'egoità consiste nell'assoluta identità del soggettivo

---

[1] Tranne un cenno in *Phil. Journal,* vol. V, p. 374 [cfr. *Sämmtl. Werke* (ediz. I. H. Fichte) vol. I, p. 489 e *Fichtes Werke, Auswahl*, (ediz. F. Medicus) vol. III, pag. 73]: *Man könnte hier noch weiter erklären wollen, entweder die Beschränktheit etc.*

e dell' oggettivo, nell' assoluta unione dell' essere con la coscienza e della coscienza con l'essere, fu detto. Nè il soggettivo nè l'oggettivo, ma un'identità è l'essenza dell'Io; e quella duplicità fu detta soltanto per designare il vuoto posto di questa identità. Può ora qualcuno mai pensare questa identità come sè stesso? Assolutamente no, poichè per pensare sè stesso bisogna **fare appunto quella distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo**, che nel concetto d' identità **non** dev' essere fatta. Senza questa distinzione nessun pensare in generale è possibile. — Così noi non pensiamo mai entrambi (il soggettivo e l' oggettivo) insieme, ma sempre l' uno **accanto** all' altro, l' uno **dopo** l' altro, e con questo **pensar-l' uno-accanto-all' altro** facciamo reciprocamente dipendere l' uno dall' altro. Così non si può naturalmente trattenersi dal domandare: **io sono** perchè **mi penso**, ovvero **io mi penso** perchè **sono**? Ma un tal **perchè** non ha affatto luogo qui; tu non sei nessuno dei due, perchè tu sei altro; tu sei in generale non duplice, ma assolutamente uno; e tu sei questo impensabile uno, assolutamente perchè esso tu sei.

Questo concetto, che non è mai da pensare, ma soltanto da descrivere come il problema di un pensiero, indica nella nostra ricerca un posto vuoto, che noi vogliamo chiamare X. L' Io, per la ragione addotta, non può concepire sè stesso in sè e per sè; esso è assolutamente = X.

Questo intero Io, ora, in quanto non è nè soggetto nè oggetto, ma soggetto-oggetto (il che non significa altro che un posto vuoto nel pensiero), ha in sè una tendenza all' assoluta auto-attività, la quale, se astratta dalla sostanza stessa e pensata come fondamento della sua attività, è un impulso che la spinge. — Se ancora qualche dubbio fosse in taluno circa il nostro diritto di riferire questo impulso a tutto l' Io, esso può essere facilmente tolto mediante una partizione dell'Io che qui è permessa. Cioè: l'Io, mentre, secondo il precedente paragrafo, riflette su sè stesso, pone come sè stesso ciò che si ritrova nella sua oggettività, anche il suo esser riflettente o soggettivo. Ora nell'oggettivo senz'alcun dubbio si ha un impulso; e questo, mediante la riflessione, diventa un impulso del soggettivo; e poichè l' Io consiste nell' unione di entrambi, ecco che diventa un' impulso di tutto l' Io.

Ma come questo impulso si manifesti in tutto l' Io, è assolutamente impossibile qui determinare; tanto più perchè anche ciò a cui esso si dirige è assolutamente inconcepibile. Soltanto negativamente è lecito dire che esso non può spingere con necessità e forza meccanica, poichè l'Io in quanto soggettivo — la soggettività fa pur parte di tutto l' Io — ha portato la sua forza attiva sotto il dominio del concetto, e il concetto assolutamente non è determinabile per opera di un impulso o di qualcos' altro di simil genere, ma soltanto per opera di sè stesso.

2. Da questa manifestazione dell' impulso non segue in alcun modo un sentimento, come di regola si dovrebbe aspettarsi.

Il sentimento in generale è la pura immediata relazione, nell' Io, dell' oggettivo col soggettivo, del suo essere col suo essere cosciente, e la facoltà di sentire è il vero punto di unione di entrambi; solamente però, secondo che risulta dalla nostra precedente descrizione, in quanto si consideri il soggettivo come dipendente dall' oggettivo. (In quanto, invece, si consideri l' oggettivo come dipendente dal soggettivo è la **volontà** il vero punto di unione di entrambi).

Il che si può rendere più chiaro così. L' oggettivo nell' Io è mosso, determinato, cangiato, senz'alcuna azione da parte sua mediante la libertà, proprio alla maniera di una semplice cosa. Ma poichè l' Io non è soltanto oggettivo, e nella medesima sua unità ed essenza indivisa gli sta unito il soggettivo, così di necessità col cangiamento dell'oggettivo nasce subito anche un cangiamento del soggettivo e quindi una coscienza di questo stato, una coscienza, però, che appare prodotta non meno meccanicamente che lo stato stesso. Dalla rappresentazione *(Vorstellung)*, in cui, quando l'oggetto rappresentato sia un essere reale, il soggetto contemplante si trova puramente passivo, il **sentimento** *(Gefühl)* differisce per questo, che con esso non nasce nel soggetto pensante quella coscienza di un' interna agilità, che sorge, invece, con la rappresentazione, per quanto riguarda la forma del rappresentarsi. Nella rappresentazione non produco certamente il rappresentato, ma produco l'atto del rappresentare; nel sentimento, invece, non produco nè il sentito nè l'atto del sentire. — Queste differenze non si pos-

sono determinare con maggior sottigliezza mediante concetti, e le stesse determinazioni date qui non hanno senso, ove ognuno non se le renda chiare mercè l'intuizione diretta di sè stesso in questi diversi stati. Descrizioni come quelle da noi tentate qui non devono sostituirsi all'auto-intuizione, ma soltanto guidarla.

Più oltre troveremo certo una determinazione dell'Io puramente oggettivo mercè l'impulso dell'assoluta auto-attività, e da questa determinazione sarà dedotto anche un sentimento. Qui, invece, come si è detto di sopra, si tratta della determinazione non del puro oggettivo, ma dell'**intero** Io = X. Orbene, può da questa determinazione nascere un sentimento?

Un sentimento presuppone, conforme alla nostra descrizione, in parte la dipendenza del puro oggettivo da un impulso, in parte la dipendenza del soggettivo da questo oggettivo. Nel caso presente quest'ultima dipendenza non è posta affatto come possibile, poichè entrambi, il soggettivo e l'oggettivo, devono essere considerati non già come distinti, ma come un'unità assoluta, e come un'unità assoluta sono determinati. Che cosa sia quest'unità e che cosa sia la sua determinazione è incomprensibile per noi, come già si è detto e per le ragioni addotte. Per comprenderne qualche cosa, tuttavia, non ci rimane altro che cominciare da una delle due parti in cui noi, a causa della nostra limitatezza, necessariamente dividiamo l'unità di noi stessi. E poichè noi ora ci occupiamo dell'Io in quanto l'oggettivo dev'essere sotto il dominio del soggettivo, il più opportuno sarà cominciare dal soggettivo.

Quindi, l'Io come intelligenza è di sicuro immediatamente determinato dall'impulso; ma una determinazione dell'intelligenza è un pensiero.

Dunque:

3. Dalla manifestazione dell'impulso risulta necessariamente un pensiero.

Qualora contro il fondamento ora addotto per quest'affermazione dovesse venir ricordato ciò che noi stessi abbiam detto più sopra: che cioè, l'intelligenza, in quanto tale, è assoluta agilità e non suscettiva di nessuna determinazione, e che **produce** essa i suoi pensieri e in nessun modo i pensieri possono **essere prodotti**

in essa; noi rimanderemmo a quanto segue, dove il principio, su cui poggia la nostra presente affermazione, sarà delimitato e apparirà benissimo compatibile col risultato precedente. Non c'è dubbio intanto **che** in generale ha luogo un pensiero così fatto [risultante cioè dalla manifestazione di un impulso], e noi ora non dobbiamo che prenderne nozione esatta e determinata.

a) Esaminiamolo dapprima riguardo alla sua **forma**.

Un **determinato** pensiero, del genere che dobbiamo ora descrivere, appare determinato o da un dato essere *(Dasein)*, se il pensato è un oggetto reale, o da un altro pensiero. Nel primo caso il pensiero si presenta nella nostra coscienza così come si presenta, perchè l'oggetto è così fatto; nel secondo caso diciamo che esso deriva da un altro pensiero e acquistiamo la veduta di una serie di ragioni.

Nessuno dei due casi ha luogo ora. Non il primo, perchè qui non è pensata nessuna determinazione oggettiva, neppure quella dell'Io oggettivo; è pensata, invece, la determinazione di tutto l'Io, il quale è per noi incomprensibile, ma di cui sappiamo abbastanza per non considerarlo come solamente oggettivo. Non il secondo caso, perchè in questo pensiero l'Io pensa sè stesso, e sè stesso nella sua fondamentale essenza, non con predicati derivati da questa; ora il pensiero dell'Io, specialmente a questo riguardo, non è condizionato da nessun altro pensiero, è esso, anzi, la condizione di ogni altro pensiero.

Il pensiero di cui sopra, dunque, non è condizionato nè determinato da nulla di fuori, nè da un essere nè da un altro pensiero, ma assolutamente da sè stesso. È un primo, immediato pensiero. — Una tale affermazione, quanto strana può sembrare a prima vista, altrettanto legittimamente segue dalle premesse poste ed è importante così per la scienza filosofica speciale che vogliamo ora costituire, come per tutta quanta la filosofia trascendentale; essa dev'essere perciò caldamente raccomandata. — Per essa, anzitutto, il pensiero diventa assoluto riguardo alla sua forma; noi otteniamo una serie, la quale comincia assolutamente con un pensiero, che non si basa su null'altro e a null'altro si ricollega. Inoltre, il fatto che proprio ora, filosofando, abbiamo dato a questo

pensiero un ulteriore fondamento in un impulso, non influisce punto sulla coscienza **comune**, perchè questa comincia con esso e non è affatto la coscienza di quell' ulteriore fondamento da noi posto; come del resto abbiamo già dimostrato. Da questo punto di vista non sappiamo altro, se non che noi pensiamo appunto così. — E invero non poteva avvenire altrimenti in una relazione, in cui l'essere deve dipendere dal pensare, e la forza reale deve stare sotto il dominio del concetto. Va inoltre notato che questa relazione dal soggettivo all' oggettivo è veramente originaria nell' Io, e che la relazione opposta, in cui il pensiero deve dipendere dall' essere, si fonda sulla prima e da essa deve ricavarsi; la quale questione sarà trattata in altre parti della filosofia, ma anche in questa che ora svolgiamo dovrà essere più tardi sollevata. — Allora il pensiero che stiamo descrivendo è, riguardo al suo contenuto, assoluto; esso è così pensato, semplicemente perchè è così pensato. Ciò è di speciale importanza per la nostra scienza, affinchè non si sia indotti, come spesso è accaduto, a volere spiegare più oltre la coscienza che noi abbiamo doveri — come tale, infatti, si rivelerà il pensiero che stiamo descrivendo — e a volerla ricavare da fondamenti a lei estranei; il che è impossibile e lede la dignità e l'assolutezza della legge morale.

Breve: questo pensiero è il principio assoluto del nostro essere; per esso noi costituiamo assolutamente la nostra essenza, e in esso consiste la nostra essenza. In altri termini, la nostra essenza non si riduce a un materiale persistere, come quello delle cose prive di vita, ma è una coscienza, e una **determinata** coscienza: quella che dobbiamo ora mostrare.

Che noi pensiamo così, lo sappiamo immediatamente; poichè il pensiero è già appunto coscienza immediata della determinazione di sè stesso come intelligenza; e qui in particolar modo dell' intelligenza intesa puramente e semplicemente come tale. Una coscienza immediata si chiama **intuizione**; e poichè qui essa ha per contenuto non un essere materiale appreso mediante un sentimento, ma l'intelligenza stessa immediatamente come tale e null' altro, a buon diritto questa intuizione si chiama **intuizione intellettuale**. Ed essa è anche l'unica, nel suo genere, che **ori-**

ginariamente e **attualmente**, senza la libertà dell'astrazione filosofica, nasca in ciascun uomo. L'intuizione intellettuale, che il filosofo trascendentale esige in chiunque voglia intenderlo, è la pura forma di questa **attuale** intuizione intellettuale, è la pura intuizione dell'interna assoluta spontaneità, astrazion fatta dalla sua determinatezza. Senza l'intuizione attuale, quella filosofica non sarebbe possibile; perchè originariamente il nostro pensiero è determinato, non astratto.

b) Esaminiamo ora il pensiero in questione riguardo al suo **contenuto**.

L'Io totale è determinato dall'impulso all'assoluta auto-attività, ed una tale determinazione appunto viene pensata in questo pensiero. Ma l'Io totale non è comprensibile, e non è perciò immediatamente comprensibile neppure la sua determinatezza. Soltanto mercè una reciproca determinazione del soggettivo da parte dell'oggettivo, e viceversa, è possibile approssimarsi alla determinatezza dell'Io totale; e per questa via vogliamo ora metterci.

Anzitutto si pensi il soggettivo determinato dall'oggettivo. L'essenza dell'oggettività è un assoluto, immutabile persistere. Applicato al soggettivo, ciò porta a un permanente, immutabile o, in altri termini, necessario pensare conforme a legge *(ein gesetzlich notwendiges Denken)*. Ma l'impulso determinante è un impulso all'assoluta auto-attività. Come contenuto del pensiero dedotto, quindi, risulterebbe questo: che l'intelligenza debba dare a sè stessa l'inviolabile legge dell'assoluta auto-attività.

Si pensi ora l'oggettivo determinato dal soggettivo. Il soggettivo consiste nel porre un assoluto, ma del tutto indeterminato, potere della libertà, come fu descritto nel precedente paragrafo. Da questo potere è determinato, prodotto, condizionato l'oggettivo ora descritto; infatti, ciò che accennavamo dianzi [che l'intelligenza dà a sè stessa la legge dell'assoluta auto-attività] è possibile soltanto a condizione che l'Io pensi sè come libero.

Considerati, infine, i due termini determinati reciprocamente l'uno dall'altro, si ha: quell'autolegislazione *(Gesetzgebung)* dell'Io avviene soltanto a patto che l'Io si pensi come libero; ma se l'Io si pensa come libero, quell'autolegislazione avviene necessa-

riamente. — Per tal modo viene tolta anche la difficoltà da noi ammessa di sopra, di concepire cioè una determinatezza del pensante in quanto tale; il pensiero da noi allora descritto, infatti, — [*vedi al principio di questo n. 3*] — costringe sè stesso non già incondizionatamente, poichè in tal caso cesserebbe di essere pensiero [ossia libertà] e il soggettivo sarebbe trasformato in oggettivo, sì bene solamente in quanto con assoluta libertà qualche cosa, ossia la libertà stessa, viene da esso pensato. Questo pensiero, a dirla propriamente, anzichè un pensiero particolare, è soltanto la **necessaria maniera** di pensare la nostra libertà (1). Avviene lo stesso di ogni altra necessità logica *(Denknotwendigkeit)*; essa non è un'assoluta necessità, la quale sarebbe impossibile in generale, perchè ogni pensiero proviene da un libero pensare di noi stessi, ma è condizionata dal fatto che qualche cosa in generale viene pensato.

È ancora da notare come questo pensiero, certo non con la nostra coscienza, ma in seguito alla deduzione fattane ora, si basi sopra un impulso, e debba perciò conservare il carattere dell'impulso, che è poi il carattere di un postulato. — Il contenuto del pensiero dedotto si può quindi descrivere brevemente così: Noi siamo costretti a pensare che dobbiamo determinare noi stessi mediante concetti accompagnati da coscienza, e in modo conforme al concetto di un'assoluta auto-attività: e un siffatto pensare è appunto la coscienza da noi cercata della nostra originaria tendenza all'assoluta auto-attività.

A rigore la nostra deduzione è finita. Suo oggetto proprio era, lo sappiamo già, quello di dedurre come necessario dal sistema della ragione in generale il pensiero che noi dobbiamo agire in una certa maniera; di dimostrare che, se in generale si ammette un essere ragionevole, implicitamente si ammette anche che esso abbia un tal pensiero. Ciò è assolutamente richiesto per la scienza di un sistema di ragione, scienza la quale è fine a sè stessa.

---

(1) Questo è assai importante *(aggiunta marginale dell'A.)*.

Ma molti altri vantaggi si ottengono mercè una tale deduzione. Lasciando stare che non s'intende appieno e rettamente se non quel che si vede nascere dai suoi fondamenti, e che perciò soltanto in seguito a una tale deduzione si ottiene la più completa veduta nella moralità del nostro essere, è certo che con la comprensibilità che il cosidetto imperativo categorico riceve da quella deduzione stessa si elimina, nel modo migliore, quell'apparenza di qualità occulta *(qualitas occulta)* che esso aveva finora, certamente non per **positiva** colpa dell'autore della *Critica della ragione*, e viene altresì nel modo più sicuro soppressa l'oscura regione che a quella maniera si apriva alle fantasticherie più diverse (come, per es., una legge morale vivamente suscitata dalla divinità, e simili). Perciò è tanto più necessario dissipare completamente, mediante varie e più libere vedute, l'ombra che potrebbe ancora offuscare la nostra deduzione e che non ci era dato togliere convenientemente finchè rimanevamo legati entro i confini di un'esposizione sistematica.

Il punto capitale della nostra precedente deduzione può esprimersi così: L'essere ragionevole, **considerato come tale**, è nel modo più assoluto e indipendente il fondamento di sè stesso. Originariamente, ossia senza un'attività da parte sua, esso è assolutamente nulla: ciò che esso deve **diventare**, dev'essere fatto da lui stesso con la propria attività. — Questa proposizione non avrà, nè può avere, nessuna dimostrazione. È assolutamente richiesto che ciascun essere ragionevole così trovi e così accetti sè stesso.

Nella maniera, dunque, che ti ho ora descritto, pensa te stesso, direi al lettore. Orbene, che cosa propriamente pensi tu, quando pensi quel che ti ho descritto? E bada che io non ti chiedo che tu esca dal concetto posto e accettato, ma soltanto che te lo renda chiaro con la semplice analisi.

L'essere ragionevole deve **egli stesso** produrre tutto quel che realmente egli sarà. Tu devi, quindi, attribuirgli una specie di esistenza prima di ogni essere e permanere reale (oggettivo); come già abbiamo veduto sopra. Questa maniera di esistere non può essere altro che l'esistere come intelligenza in concetti e con concetti. Perciò nel tuo pensiero presente devi aver pensato l'essere

ragionevole come intelligenza. A quest'intelligenza tu devi inoltre avere annesso il potere di produrre, mediante il puro suo concetto, un essere; poichè tu appunto per questo hai presupposto quell'esistenza come intelligenza, per trovare un fondamento all'essere. In una parola: nel tuo concetto dell'essere ragionevole tu hai pensato ciò che noi (nel § 2) abbiamo dedotto sotto il nome di libertà.

Ora che cosa hai tu guadagnato con ciò — poichè da questa considerazione tutto dipende qui — per trovare comprensibile il tuo concetto dell'essere ragionevole? Mediante le caratteristiche descritte, hai tu pensato l'indipendenza come essenza della ragione? No, davvero; ma soltanto un vacuo, indeterminato potere dell'indipendenza. Ciò che hai finora pensato ti rende soltanto possibile, non già reale, il concetto di un essere indipendente; come appunto, del resto, l'hai pensato. Perchè un potere *(Vermögen)* è qualche cosa a cui, come a suo fondamento, tu **puoi** aggiungere un'esistenza reale quando questa ti sia data all'infuori di esso, ma non **devi tu derivarla da esso.** Non c'è in questo concetto il minimo indizio nè **che** si debba pensare una realtà, nè **qual sorta** di realtà si debba pensare. Quel potere dell'indipendenza, anzi, potrebbe non essere forse mai adoperato o essere adoperato soltanto di tratto in tratto, e così tu o non avresti addirittura nessuna indipendenza, o avresti soltanto un'indipendenza interrotta, anzichè permanente (ossia costitutiva dell'**essenza**).

Ma non così tu pensavi l'indipendenza dell'essere ragionevole nel concetto da analizzare. Tu hai posto quell'indipendenza non soltanto problematicamente, sì bene categoricamente come **essenza** della ragione. Ora, che significhi porre un *quid* come essenziale è stato sin qui abbastanza chiarito: significa porre quel *quid* come necessariamente e inseparabilmente implicito nel concetto, come già congenito e predestinato nel concetto stesso. Cosicchè tu avresti posto l'**indipendenza** e la **libertà** come **necessità**; il che, senza dubbio, è una contraddizione, e non puoi perciò averla pensata. Tu, dunque, devi aver pensato questa stabile costituzione [dell'essere ragionevole] in modo che sia ancora possibile pensare in essa la libertà. La tua determinatezza era una determinatezza

della libera intelligenza; e una tale determinatezza è un necessario pensare (da parte dell'intelligenza) l'indipendenza come nòrma, secondo cui l'intelligenza sente di determinare sè stessa liberamente. — Si ha, dunque, nel tuo concetto d'indipendenza, tanto il potere quanto la legge di esercitare imperturbabilmente questo potere; tu non puoi pensare quel concetto senza pensare uniti questi due termini. — E come avviene ora in te, che liberamente ti sei risoluto a filosofare con noi, così avviene, poichè tu hai filosofato secondo le leggi universali della ragione, in ogni altro essere ragionevole, e specialmente in quello che noi abbiamo assunto qui come rappresentante della ragione in generale, sotto il nome dell'Io originario, e il cui sistema di pensieri vogliamo appunto costruire. Se l'Io pensa sè stesso soltanto come indipendente — e da questo presupposto noi moviamo —, esso si pensa necessariamente come libero, e (ciò che propriamente c'importa qui) pensa questa sua libertà sotto la legge dell'indipendenza. Ecco il significato della nostra deduzione.

Finora siamo partiti dal punto principale; ma si può anche per un'altra via persuadersi della necessità del pensiero da noi dedotto. — L'essere ragionevole si pensi pure libero, nel significato puramente formale della parola sopra spiegato; esso peraltro è finito, e ciascun oggetto della sua riflessione sarà per lui limitato o determinato dalla semplice riflessione stessa; onde per lui anche la libertà sarà qualcosa di determinato o limitato. Ma che cos'è una determinatezza della libertà in quanto tale? Appunto ora l'abbiamo veduto.

Ovvero — volendo trar fuori il mio pensiero dalle profondità di tutto il sistema della filosofia trascendentale ed esprimerlo nel modo più deciso e comprensivo —: Io sono identità del soggetto e dell'oggetto = X. Ma in tal modo non mi posso pensare, perchè posso pensare soltanto oggetti, e allora separo da essi un soggettivo. Io mi penso, dunque, come soggetto e oggetto. Entrambi io lego insieme, determinando reciprocamente l'uno mediante l'altro (secondo la legge di causalità). Il mio oggettivo, determinato dal mio soggettivo, fornisce il concetto di libertà, come di un potere d'indipendenza. Il mio sòggettivo, determinato dal

mio oggettivo, fornisce nel soggettivo il pensiero della necessità di determinarmi mediante la mia libertà soltanto secondo il concetto d'indipendenza, il quale pensiero, essendo quello della mia originaria determinazione, è un pensiero immediato, primo, assoluto. — Ora non bisogna pensare nè il mio oggettivo come dipendente dal soggettivo, conforme al primo caso, nè il mio soggettivo come dipendente dall'oggettivo, conforme al secondo caso, ma entrambi come un'assoluta unità. E penso entrambi come un'unità, determinando scambievolmente (secondo la legge della reciprocanza) l'uno mediante l'altro nella determinatezza ora mostrata, pensando cioè la libertà come determinante la legge, e la legge come determinante la libertà. L'una non è pensata senza l'altra, e come è pensata l'una è pensata anche l'altra. Quando tu ti pensi libero, sei costretto a pensare la tua libertà sotto una legge; e quando tu pensi questa legge, sei costretto a pensarti libero; infatti, la legge presuppone la tua libertà e si annunzia appunto come una legge per la libertà.

E mi si consenta d'indugiarmi ancora un poco sull'ultima parte della precedente proposizione. La libertà non deriva punto dalla legge, allo stesso modo che la legge non deriva punto dalla libertà. Si tratta non di due concetti, di cui l'uno sarebbe pensato come dipendente dall'altro, ma di un unico e perfettamente identico concetto; si tratta, come l'abbiamo già considerata, di una sintesi completa (secondo la legge della reciprocanza). In più luoghi Kant trae la persuasione della nostra libertà dalla coscienza della legge morale; e questo deve intendersi così: il fenomeno della libertà è un fatto immediato della coscienza, mai una derivazione da un altro pensiero. Ma, come fu già accennato sopra, — [*v. pp. 27 e 46*] — si potrebbe volere spiegare più oltre questo fenomeno *(Erscheinung)*, e allora esso si muterebbe in un'apparenza *(Schein)*. Orbene, non c'è nessuna ragione di ordine teoretico, ma soltanto una di ordine pratico per non cercare un'ulteriore spiegazione a quel fenomeno: ed è la ferma risoluzione di riconoscere alla ragion pratica il primato, e di ritenere la legge morale come la vera ultima determinazione della sua essenza, e non come qualche cosa di aggiuntavi con sottigliezze raziocinative, e che la

libera immaginazione potrebbe trasformare in una mera apparenza. Ma se non si va più oltre, non si va neppure più oltre del fenomeno della libertà, e questo fenomeno allora diventa per noi una verità. Infatti, la proposizione: io **sono** libero, la libertà è l'unico vero essere e il fondamento di ogni altro essere, è ben diversa da quest'altra: io **apparisco** a me come libero. La fede nell'**oggettiva validità** di questo fenomeno, quindi, è ciò che dev'essere dedotto dalla coscienza della legge morale. **Io sono veramente libero** è il primo articolo di fede che ci apre il passaggio in un mondo intelligibile e ci offre una salda base in esso. Questa fede è in pari tempo il punto di unione tra i due mondi, e da essa prende le mosse il nostro sistema, il quale deve abbracciare i due mondi. Il fare non può essere dedotto dall'essere, perchè in tal modo il primo sarebbe trasformato in apparenza, mentre invece non **posso** ritenerlo per un'apparenza; piuttosto l'essere deve dedursi dal fare. Mediante quella specie di realtà che allora l'essere riceve, noi non facciamo nessuna perdita per la nostra vera destinazione *(Bestimmung)*, ma piuttosto un guadagno. Si deve dedurre non l'Io dal Non-Io, la vita dalla morte, ma, al contrario, il Non-Io dall'Io: e perciò dall'Io deve precedere ogni filosofia.

Si è chiamato il pensiero da noi dedotto una **legge**, un **imperativo categorico**; e la maniera con cui pensiamo qualche cosa in esso si designa come un **dovere** in opposizione all'essere, e il senso comune si trova meravigliosamente bene espresso in queste denominazioni. Vogliamo ora vedere come le medesime vedute procedano anche dalla nostra deduzione.

È stato mostrato che possiamo pensare la libertà come assolutamente non sottoposta a nessuna legge, e come contenente, invece, in modo puro e semplice in sè stessa il fondamento della propria determinatezza, della determinatezza, cioè, di un pensiero, che è poi pensato come fondamento di un essere; e proprio così dobbiamo pensarla, se vogliamo pensarla correttamente, poichè la sua essenza sta nel concetto, e il concetto assolutamente non si

lascia determinare da altro che da sè stesso. Ma appunto perchè essa è libertà, e quindi determinabile in tutte le guise, noi possiamo pensarla anche sotto una regola fissa, il cui concetto certamente soltanto la libera intelligenza potrebbe disegnare a sè stessa, e conforme alla quale soltanto essa potrebbe determinarsi con la propria libertà. Così potrebbe l'intelligenza imporsi regole o massime assai diverse, come, per es., quella dell'egoismo, della pigrizia, dell'oppressione degli altri e simili, e a queste attenersi imperturbabilmente, senza eccezione, sempre tuttavia con libertà.

Suppongasi, ora, che il concetto di una tale regola s'imponga all'intelligenza; che, cioè, sotto una certa condizione del pensiero essa sia costretta a pensare una certa regola, e soltanto questa, come regola delle sue determinazioni libere; il che può benissimo supporsi, perchè il pensiero dell'intelligenza, sebbene assolutamente libero in quanto atto puro, è sottoposto a determinate leggi nella sua maniera di attuarsi.

In tale ipotesi, l'intelligenza penserebbe un certo operare come conforme alla regola, e un altro come contrario. L'operare reale, però, rimane sempre dipendente dall'assoluta libertà, e l'operare della libera intelligenza non è determinato nella realtà, e nemmeno è meccanicamente necessario, altrimenti la libertà dell'autodeterminazione sarebbe annullata, ma è determinato soltanto nel necessario concetto di esso. Come si deve, dunque, designare precisamente questa necessità nel puro concetto, la quale non è affatto una necessità nella realtà? A me sembra che non si potrebbe meglio di così: un tale operare è **conveniente**, e **deve** essere: il suo contrario non è conveniente, e non deve essere.

Ora, il concetto di una tale regola, come già fu mostrato sopra, è assolutamente primo, incondizionato, avente il suo fondamento non fuori di sè, ma in sè stesso. Un tale operare, perciò, dev'essere non per questa o per quella ragione, non perchè qualcos'altro è voluto o dev'essere attuato, ma dev'essere semplicemente perchè dev'essere. Questo dovere è, quindi, un assoluto categorico dovere; e quella regola è una legge valida senza eccezione, poichè la sua validità assolutamente non sottostà a nessuna possibile condizione.

Se in questo assoluto dovere è pensato anche un imperativo, sopprimente ogni altra inclinazione, tale caratteristica non può essere qui spiegata, perchè noi ora riferiamo la legge soltanto alla libertà assoluta, in cui non è pensabile nessuna inclinazione o altro che di simile.

Questa libera imposizione di una regola è stata chiamata, con vocabolo anch' esso assai appropriato, **autonomia,** autolegislazione *(Selbstgesetzgebung)*. E per tre rispetti può essa così chiamarsi. — *a)* Anzitutto, una volta presupposto il concetto di legge in generale e considerato l' Io come libera intelligenza, la legge diventa per l' Io (intelligenza) una legge **in generale** soltanto per il fatto che egli riflette su di essa e liberamente le si sottopone, ossia ne fa autoattivamente l' infrangibile massima di tutto il proprio volere; e inoltre ciò che questa legge esige in ciascun caso **particolare,** deve l' Io (intelligenza) — come si dovrebbe intender bene di per sè, ma come sarà meglio mostrato più sotto, poichè molti non lo intendono di per sè — deve l' Io (intelligenza), dico, trovare mediante la facoltà giudicatrice *(Urteilskraft)*, e poi proporsi di attuare. Per tal modo tutta l' esistenza morale non è altro che un' ininterrotta legislazione dell' essere razionale a sè stesso; e dove questa legislazione cessa, comincia l' immoralità. — *b)* In secondo luogo, per ciò che riguarda il contenuto della legge, non si richiede altro che assoluta indipendenza, assoluta indeterminabilità da parte di altro che non sia l' Io. La materiale determinazione della volontà secondo la legge viene quindi tratta fuori solamente da noi stessi e ogni **eteronomia,** ogni prestito dei motivi della determinazione da qualcosa di estraneo a noi, è assolutamente contro la legge. — *c)* Infine, l' intero concetto della nostra necessaria sottomissione a una legge nasce soltanto da una riflessione assolutamente libera dell' Io sopra sè stesso nella sua vera essenza, ossia nella sua indipendenza. Il pensiero dedotto s' impone a noi, come è stato mostrato, non già quasi incondizionatamente, il che sarebbe affatto inconcepibile e sopprimerebbe il concetto di un' intelligenza, e nemmeno per mezzo di un sentimento o qualcosa di simile, ma è piuttosto la condizione, la **maniera** necessaria di un libero pensare. Perciò è l' Io stesso che si mette in questa completa relazione di

una conformità a legge, e quindi la ragione è sotto ogni riguardo la legge sua propria.

Qui si vede chiaramente, mi sembra, anche come la ragione possa essere **pratica**, e come questa ragione pratica non sia poi quella cosa così strana e inconcepibile che fu ritenuta talvolta, poichè non è affatto una seconda ragione, ma quella stessa che tutti riconosciamo come ragione teoretica.

La ragione non è una cosa che **esista** e **permanga**, è un fare, un puro e semplice fare. La ragione contempla sè stessa: il che puó fare e fa, appunto perchè è ragione; ma non può trovare sè stessa diversa da quel che è, diversa, cioè, dal fare. Ora essa è ragione **finita**, e tutto ciò che si rappresenta, diviene per essa, mentre se lo rappresenta, finito e determinato; e finito e determinato diviene per essa anche il suo fare, soltanto a causa della sua auto-intuizione e della legge di limitatezza a cui questa è legata. Ma la determinatezza di un puro fare in quanto tale, dà non un essere, si bene nn dovere. Così la ragione **determina essa stessa la propria attività**; ma **determinare un' attività** ed **essere pratico** si equivalgono perfettamente. — In un certo senso, cioè, che essa debba trovare i **mezzi** per qualche fine datole dal di fuori, o da qualche bisogno della nostra natura o da qualche proposito del nostro libero arbitrio. E in questo senso essa dicesi **tecnico-pratica.** Ma noi affermiamo che la ragione assolutamente da sè stessa tragga e per opera propria ponga un **fine**; e in questo senso essa è assolutamente pratica. La dignità pratica della ragione è la sua **assolutezza** stessa; ossia la sua indeterminabilità da parte di un qualcosa di estraneo a lei, e la completa determinatezza per opera di sè stessa. A chi non riconosca tale assolutezza — ciascuno può trovarla soltanto in sè mediante l'intuizione — e ritenga la ragione come una semplice facoltà di ragionare, alla quale debbano essere dati oggetti dal di fuori perchè possa mettersi in attività, rimarrà sempre inconcepibile come la ragione possa essere assolutamente pratica, poichè egli non cesserà mai di credere che si debbano conoscere le condizioni dell'eseguibilità della legge, prima che la legge possa essere accettata.

(Le vedute che da questo punto si offrono rispetto a tutto un sistema di filosofia, sono molteplici, e io non posso rinunziare a indicarne almeno una. — La ragione determina da sè stessa il proprio operare, perchè essa si contempla ed è finita. Questa proposizione ha un duplice significato, poichè l'operare della ragione può riguardarsi da due lati. In una dottrina della morale essa sarà riferita soltanto al cosidetto operare che si accompagna con la coscienza della libertà, e che perciò anche dal punto di vista comune viene riconosciuto come un operare: il **volere** e il **fare**. Ma la proposizione vale parimenti per quell'operare che si scopre come tale soltanto dal punto di vista trascendentale, per l'operare, cioè, **nella rappresentazione** [nel **pensare**]. La legge che la ragione dà a sè stessa per il primo operare, ossia la legge morale, non è da essa seguita necessariamente, perchè tale legge si dirige alla libertà; quella, invece, che la ragione dà a sè stessa per l'altro operare, ossia la legge del pensiero, è seguita necessariamente, perchè nell'applicarla l'intelligenza, sebbene attiva, non è liberamente attiva. L'intero sistema della ragione, quindi, — tanto in riguardo a ciò che deve essere e a ciò che, in conseguenza di questo dovere, vien postulato come assolutamente esistente secondo la prima legislazione [legge morale], quanto in riguardo a ciò che vien trovato come immediatamente esistente secondo l'ultima legislazione [legge del pensiero] — è dalla ragione stessa predeterminato come necessario. Ma ciò che la ragione secondo le proprie leggi ha composto, deve poter, senza dubbio secondo le medesime leggi, decomporre: in altri termini, la ragione necessariamente conosce sè stessa in modo perfetto, ed è possibile quindi un'analisi di tutto il suo procedere, è possibile un sistema della ragione. — Così nella nostra teoria tutto si collega strettamente, e il necessario presupposto è possibile soltanto a condizione di questi, e non di altri, risultati. O qualsiasi filosofia dev'essere abbandonata, ovvero deve ammettersi l'assoluta autonomia della ragione. Soltanto con questo presupposto è ragionevole il concetto di una filosofia. Tutti i dubbî e ogni negazioоe circa la possibilità di un sistema della ragione si fondano sul presupposto di un'**eteronomia**, sul presupposto che la ragione possa essere determinata da qualche cosa di estraneo

a lei. Ma tale presupposto è assolutamente irragionevole; — è un contraddire la ragione.)

Descrizione del principio della moralità secondo la precedente deduzione.

Principio della moralità è il necessario pensiero dell'intelligenza, che essa debba determinare la propria libertà secondo il concetto dell'indipendenza, assolutamente, senza eccezione.

Esso è un **pensiero,** e non già un sentimento o un'intuizione, quantunque si basi sull'intellettuale intuizione dell'assoluta attività dell'intelligenza; un pensiero **puro,** con cui non può mescolarsi la più piccola parte di sentimento o d'intuizione sensibile, poichè esso è il concetto immediato che l'intelligenza pura ha di sè stessa in quanto tale; un pensiero altresì **necessario,** poichè esso è la forma, in cui viene pensata la libertà dell'intelligenza; il **primo** e **assoluto** pensiero, poichè, essendo esso il concetto del pensante stesso, non si fonda su nessun altro pensiero, come fa la conseguenza sul suo principio, nè da nessun altro pensiero è condizionato.

Contenuto di questo pensiero è: *a)* anzitutto, che l'essere libero **debba** [agire in un certo modo]: il **dovere,** infatti, è l'espressione propria per la determinatezza della libertà; *b)* inoltre, che l'essere libero debba portare la propria libertà sotto una **legge**; *c)* che questa legge, poi, non sia altro che **il concetto dell'assoluta indipendenza** (assoluta indeterminabilità da parte di qualche cosa a lui estraneo); *d)* infine, che questa legge valga **senza eccezione**, perchè contiene l'originaria destinazione dell'essere libero.

Veduta trascendentale di questa deduzione.

Nel nostro ragionamento siamo partiti dal presupposto che l'essenza dell'Io consista nella sua indipendenza, ovvero, poichè quest'indipendenza può essere pensata come qualcosa di reale soltanto sotto certe condizioni non ancora stabilite, nella sua tendenza all'indipendenza. Noi abbiamo cercato in qual modo, con questo pre-

supposto, l'Io dovrà pensare sè stesso. Prendemmo le mosse, quindi, da un essere oggettivo dell'Io. Ma l'Io in sè è poi qualcosa di oggettivo, senza relazione a una coscienza? L'Io da noi descritto nel primo § non era riferito a nessuna coscienza? Indubbiamente era riferito alla nostra coscienza, a noi nell'atto di filosofare. Ma ora lo si riferisca alla coscienza dell'Io originario, e soltanto in seguito a tale riferimento si vedrà la nostra deduzione dal suo giusto punto di vista; essa non è dogmatica, ma trascendentale-idealistica. Noi non pretendiamo dedurre un pensare da un essere in sè, poichè l'Io esiste soltanto per il suo sapere *(Wissen)* e nel suo sapere; intendiamo parlare piuttosto di un originario sistema del pensiero stesso, di un'originaria concatenazione delle affermazioni di ragione tra loro, le une con le altre. — L'essere ragionevole si pone assolutamente indipendente perchè è indipendente, ed è indipendente perchè tale si pone; egli è in questa relazione soggetto-oggetto = X. Ora nel porsi così, esso in parte si pone libero, secondo il significato della parola sopra stabilito, e in parte subordina la sua libertà alla legge dell'indipendenza. Questi due concetti sono contenuti nel concetto della sua indipendenza, e il concetto d'indipendenza contiene questi due concetti: questi e quello sono perfettamente una sola e medesima cosa.

Certi malintesi e certe obiezioni rendono necessaria, inoltre, la seguente avvertenza. — Non si afferma qui che noi dal punto di vista comune siamo coscienti del nesso tra il pensiero dedotto e i suoi fondamenti. È noto, anzi, come il vedere nei fondamenti dei fatti di coscienza appartenga soltanto alla filosofia e sia possibile soltanto dal punto di vista trascendentale. Tanto meno, poi, si afferma qui che questo pensiero si presenti tra i fatti della coscienza comune con l'universalità e astrattezza con cui l'abbiamo dedotto, o che, in altri termini, noi si divenga coscienti di una tale legge per la nostra **libertà in generale,** senza un ulteriore lavoro della libera riflessione. Solamente mercè l'astrazione filosofica si sale a questa universalità, e l'astrazione stessa viene intrapresa per poter porre il problema in modo definito. Nella coscienza comune, anzi, si presenta come un fatto soltanto un determinato pensiero, mai un pensiero astratto; ogni astrazione presuppone già

un libero operare dell'intelligenza. Noi affermiamo, perciò, semplicemente questo: se **determinate** azioni — s'intende reali, non già soltanto ideali — sono da noi pensate come libere, saremo subito costretti a pensare altresì che esse **debbano** compiersi in una certa maniera. E quand'anche noi non si venisse mai nella situazione di fare quest'esperienza riflettendo ciascuno alle **proprie** azioni, perchè sempre stimolati da passioni e desiderî e mai chiaramente conscî della nostra libertà, scopriremo tuttavia in noi questo principio col giudicare almeno quelle azioni degli altri che riteniamo libere. Se, quindi, taluno, per quanto riguarda la propria persona, negasse la coscienza della legge morale come un fatto dell'interna coscienza che ha di sè stesso, potrebbe aver piena ragione contro un difensore di questo fatto che non comprendesse abbastanza sè stesso, e intendesse in quel fatto una legge morale espressa in forma universale, in una forma, cioè, che per natura sua non può essere mai un immediato fatto [di coscienza]. Ma se egli negasse ciò che noi affermiamo, ossia le determinate sentenze [le particolari applicazioni] di questa legge sulle singole azioni libere, sarebbe ben facile dimostrargli — almeno nel giudizio ch'egli porta sugli altri, allorchè è spregiudicato e non pensa al proprio sistema filosofico — una contraddizione tra quel che fa e quel che dice. Egli per es., non si adirerà contro la fiamma che brucia la sua casa, ma contro chi provocò o non impedì l'incendio. E non sarebbe egli un pazzo ad adirarsi contro costui, se non supponesse che questi avrebbe potuto agire anche diversamente e che diversamente avrebbe dovuto agire?

LIBRO II.

DEDUZIONE DELLA REALTÀ E APPLICABILITÀ DEL PRINCIPIO DELLA MORALITÀ

Preliminari.

1. Che significa in generale la realtà o applicabilità di un principio o — ciò che vale lo stesso qui - di un concetto? E quale realtà in particolar modo può spettare al concetto di moralità? Dire che un concetto ha realtà e applicabilità significa dire che il nostro mondo — s' intende, il mondo della nostra coscienza — è, in un certo rispetto, determinato da esso. Esso appartiene a quei concetti, mediante i quali pensiamo oggetti, e in questi oggetti vi sono per noi certe caratteristiche appunto perchè li pensiamo attraverso quel concetto, attraverso quella maniera di pensare. Cercare la **realtà** di un concetto significa, quindi, cercare come e per qual via oggetti sono determinati da esso. — Voglio rendere ciò più chiaro con alcuni esempî.

Il concetto di **causalità** ha realtà, perchè per esso nasce, tra i molteplici oggetti del mio mondo, un determinato nesso, in virtù del quale nel pensiero si può procedere dall' uno all' altro, si può concludere dall' effetto, come tale, alla causa, e da una nota causa all' effetto; il pensiero dell' uno è, in un certo rispetto, già accompagnato dal pensiero dell' altro. Il concetto di **diritto** ha realtà: infatti, nell'infinito àmbito della libertà — dell'**esser-libero** in quanto oggettivo, poichè soltanto a questa condizione io mi trovo nel campo del concetto di diritto — io penso la mia sfera come necessariamente limitata, penso quindi la libertà, ossia esseri liberi, fuori di me, coi quali esseri liberi, mercè la reciproca limitazione, entro in società; soltanto con quel concetto, dunque, nasce in me l' idea di una società di esseri liberi.

Senonchè, nella determinazione del nostro mondo mediante i due concetti di causalità e diritto, si ha una notevole differenza, sulla quale voglio subito richiamare l'attenzione; perchè così viene eccellentemente preparata la risposta alla questione, di cui propriamente qui si tratta. Da ciascuno di quei due concetti scaturisce una proposizione teoretica apoditticamente valida: " ogni effetto ha la sua causa " — " tutti gli uomini, in quanto tali e in forza del diritto, hanno diritti ". Ma, riferite alla mia *praxis*, le due proposizioni sono diverse: mentre da una parte non mi può accadere di sottrarre un effetto alla sua causa, il che non potrei nè pensare, nè volere, nè attuare, d'altra parte, invece, posso benissimo pensare e avere l'intenzione, e spesso anche la forza fisica, di trattare un uomo contrariamente al suo diritto. — Si noti bene: io non posso negare in me la teoretica persuasione che altri abbia diritti, nonostante il mio agire contro il diritto, nè liberarmi da essa, ma questa persuasione non porta seco nessuna costrizione pratica; laddove, invece, la persuasione che ogni effetto abbia la sua causa esclude affatto qualsiasi azione in senso contrario.

Presentemente si tratta del principio, o concetto, di **moralità**. Questo concetto è stato già in sè e per sè dedotto come una determinata forma di pensiero, come l'unica possibile maniera di pensare la nostra libertà; per esso, quindi, qualche cosa è stato già fin d'ora determinato nella nostra coscienza, la coscienza, cioè, della nostra libertà. Ciò però è soltanto quel che immediatamente vien da esso determinato; mediatamente, invece, potrebbe essere determinato qualcos'altro, con quel concetto di libertà; e di ciò appunto è ora questione.

Il concetto di moralità, come risulta dalla sua deduzione, si riferisce non a qualche cosa che è, ma a qualche cosa che dev'essere. Esso scaturisce puro dall'essenza della ragione, senz'alcuna miscela estranea e non richiede altro che indipendenza; non tien conto affatto dell'esperienza, anzi piuttosto contraddice a ogni determinazione da parte di qualche prodotto dell'esperienza. Per conseguenza, quando si parlerà della sua realtà, ciò non vorrà significare — almeno **a tutta prima** — che col solo pensare quel concetto subito qualche cosa si attui nel mondo dei fenomeni.

L'oggetto di questo concetto, ossia ciò che nasce in noi quando lo pensiamo [1], può essere soltanto un'**idea**; un puro pensiero **in noi**, al quale non si pretende che debba corrispondere qualche cosa nel mondo reale **fuori di noi**. Sorgerebbe così anzitutto la domanda: che cos'è, dunque, allora questa idea? ovvero, poichè le idee non possono essere apprese, qual'è la maniera di descriverla? — (Presuppongo come noto che le idee non possono essere pensate immediatamente, nel modo stesso che dianzi non poteva essere pensato immediatamente l'Io come soggetto-oggetto = X; ma che tuttavia può essere indicata la maniera con cui il pensiero dovrebbe procedere, pur non potendo farlo, per concepirle; nel modo stesso con cui dianzi potè essere suggerito che [per pensare l'Io] bisogna pensare il soggetto e l'oggetto come un'unità assoluta. Le idee sono **còmpiti** di un pensiero; e solo in quanto almeno il còmpito può essere concepito, esse sorgono nella nostra coscienza) —. In altri termini, per usare un linguaggio popolare, sorgerebbe la domanda: voi ci dite che assolutamente **dobbiamo**; orbene, **che cosa** assolutamente dobbiamo?

2. Ciò che è pensato in virtù del concetto di moralità, ovvero l'oggetto determinato da esso, è l'idea di ciò che dobbiamo fare. Ma noi non potremmo far nulla senz'avere un oggetto per la nostra attività nel mondo sensibile. Donde e da che è determinato questo oggetto?

" Io **debbo** fare qualche cosa „ significa che io debbo produrre qualche cosa fuori di me; ovvero — quando non potessi mai attuarlo completamente, poichè quell'oggetto mi propone un fine infinito, per il fatto che esso non è mai, ma sempre **deve essere** — significa che io debbo sempre agire in modo, da trovarmi sulla via che mi avvicina al mio fine. È mio dovere, quindi, produrre realmente molti atti che sono lungo questa via.

Ma mi occorre avere sempre una materia per la mia attività, perchè sono finito; o, che significa lo stesso: ciò che si esige da me, io non posso produrlo dal nulla.

---

[1] Vedi l'introduzione alla nostra *Dottrina del diritto*.

Vi dovrebb' essere pertanto nel mondo sensibile qualche cosa **su cui** dovrei agire per avvicinarmi all' attuazione di quell' idea infinita e irraggiungibile. Qual' è, dunque, questa sfera del mondo sensibile, alla quale si riferiscono le esigenze della legge morale sopra di me? Come devo io acquistare di questa sfera una conoscenza in generale, e come una conoscenza sistematica? Come devo io apprendere in particolare **in qual modo** entro questa sfera ho da elaborare ciascun determinato oggetto A o B ecc., per essere conforme alla legge?

Anzitutto è di evidenza immediata che ciò su cui devo agire, deve avere una natura tale da **potere** essere elaborato da me, che in altri termini io devo avere il potere fisico per il lavoro che mi s'impone. — Che significhi in generale questo potere dal punto di vista trascendentale si vedrà meglio più oltre. Qui diremo solo quanto segue:

L' essere libero opera come intelligenza, ossia secondo una concezione dell' effetto, la quale preesiste all' effetto stesso. L'oggetto della sua attività, quindi, dev' essere almeno di tal natura, da poter pensarsi come esistente e come non esistente (ossia come accidentale rispetto al suo esistere), sì che tra il suo essere e il suo non-essere la libera intelligenza possa scegliere nel concepire il proprio fine. Con ciò a noi viene mostrata già una sfera, nella quale soltanto dobbiamo cercare ciò che è fisicamente possibile per opera della nostra causalità, mentre con la precedente osservazione una considerevole parte dell' essere ne viene esclusa. Infatti, del nostro mondo una parte ci appare come necessaria, noi non possiamo pensarla — e quindi neppure volerla, essendo il volere legato alle leggi dal pensiero e sempre preceduto da un concetto — altrimenti che come necessaria. Un' altra parte, invece, ci appare come accidentale nel suo essere. Io non posso, per es., voler porre nulla fuori dello spazio, perchè nulla posso pensare fuori dello spazio; ma posso bene pensare un oggetto in un **altro** punto dello spazio, diverso da quello che in realtà esso occupa presentemente, e quindi posso anche **voler** cambiarlo di posto.

Una filosofia profonda e completa deve mostrare la ragione per cui in tal modo una parte dell'essere ci appare come accidentale

nel far che essa viene a determinare anche l'àmbito e i limiti di questo accidentale. Certo si è che finora tali questioni non sono state da noi neppur sollevate e molto meno risolte.

Nel fare questa ricerca può servirci di guida l'osservare che la caratteristica dell'accidentalità è per solito un segno che qualcosa vien pensato come prodotto della nostra libertà; tutti i prodotti della nostra libertà almeno sono pensati come accidentali (proposizione, questa, da noi stabilita e dimostrata nella nostra *Dottrina della Scienza*). Così, per es., la rappresentazione è pensata come accidentale rispetto all'esistere della cosa rappresentata; quest'ultima, crediamo noi, potrebbe esistere sempre, quand'anche non fosse rappresentata; e ciò perchè troviamo che la rappresentazione è nella sua forma un prodotto dell'assoluta libertà del pensiero, ma nel suo contenuto un prodotto della necessità del pensiero.

Potrebbe forse risultare, da quest'analogia, che **tutto** ciò che è accidentale nel mondo dei fenomeni si debba derivare in un certo senso dal concetto di libertà e considerare come un prodotto di questa. Se tale proposizione venisse confermata, che cosa potrebbe essa significare? In nessun modo, certamente, che questi oggetti siano posti dall'ideale attività dell'intelligenza nella sua funzione di immaginazione produttiva; poichè ciò in una scienza della morale è presupposto come già noto dal fondamento di ogni filosofia, e vale per tutti gli oggetti del nostro mondo, non solo per quelli pensati come accidentali, ma anche per quelli pensati come necessarî. E neppure può significare che essi siano posti nel mondo sensibile come prodotti della nostra **reale** attività pratica, poichè ciò contraddice al presupposto che essi vengono considerati come cose realmente esistenti indipendentemente dall'opera nostra. Quindi la problematica proposizione precedente dovrebbe avere quasi questo significato intermedio, che la nostra libertà stessa **sarebbe un principio teoretico di determinazione del nostro mondo**. Diamo qualche schiarimento. Il nostro mondo è assolutamente null'altro che il non-Io, è posto soltanto per ispiegare la limitatezza dell'Io, e riceve quindi tutte le sue determinazioni soltanto dalla sua opposizione all'Io. Ora tra gli altri predicati, anzi di preferenza, all'Io

deve appartenere quello della libertà; anche mediante questo predicato, quindi, dev'essere determinato l'opposto dell'Io, il mondo. E in tal modo il concetto dell'**esser-libero** fornirebbe una legge teorica del pensiero, la quale con necessità dominerebbe sull'attività ideale dell'intelligenza.

Esempî di questa specie di determinazione dei nostri oggetti noi abbiamo già trovato nella nostra *Dottrina del diritto*. Perchè sono libero, io pongo gli oggetti del mio mondo come modificabili, mi attribuisco un corpo, il quale viene messo in movimento secondo il mio concetto dalla mia pura volontà, suppongo esseri somiglianti a me ecc. Ora qui la ricerca dovrebbe essere spinta più oltre, e le dimostrazioni di quell'affermazione [che, cioè, la nostra libertà sarebbe un principio teoretico di determinazione del nostro mondo] dovrebbero attingersi ancor più profondamente, poichè siamo giunti proprio al punto estremo e originario di ogni ragione.

Ove si confermasse la precedente ipotesi, che una parte del nostro mondo esterno è determinata dalla libertà intesa come principio teoretico, e risultasse che questa parte appunto costituisce la sfera degli oggetti dei nostri doveri, la legge della libertà, in quanto legge pratica indirizzata alla coscienza, non farebbe che continuare ciò che essa, come principio teoretico, avrebbe cominciato senza la consapevolezza dell'intelligenza stessa. Da sè essa avrebbe determinato a sè stessa la sfera in cui signoreggia, e non potrebbe nulla esprimere nella sua qualità presente, che non avesse espresso già nella sua qualità precedente. Questa legge [della libertà] anzitutto determinerebbe assolutamente qualche cosa in generale, e **porrebbe** questo qualche cosa come costituito in questa o quella maniera: indi lo **manterrebbe** nella medesima natura anche in progresso di tempo mediante la nostra libertà pratica a lei sottoposta; e il suo contenuto nella sua pratica funzione si potrebbe esprimere anche così: opera conformemente alla conoscenza che hai delle determinazioni originarie (ossia dei fini) delle cose esterne. Per es., teoreticamente dal concetto della mia libertà scaturisce la proposizione: “ ogni uomo è libero „; orbene, il medesimo concetto, considerato praticamente, darebbe il precetto: “ tu devi trattare l'uomo assolutamente come essere libero „. Similmente, la

proposizione teoretica dice: " il mio corpo serve di strumento alla mia attività nel mondo sensibile "; orbene, considerata come precetto pratico, essa direbbe: " tratta il tuo corpo soltanto come mezzo al fine della tua libertà e autoattività, mai come fine a sè stesso o come oggetto di piacere ".

Per tal modo, infatti, — se tutto questo venisse confermato — il principio della moralità acquisterebbe ancora una realtà e un significato oggettivo affatto diversi da quelli sopra stabiliti; e la questione dianzi proposta: " donde provengono gli oggetti per l'attività a noi richiesta e quale è il principio per la conoscenza di essi " sarebbe risolta. Lo stesso principio della moralità sarebbe in pari tempo un principio teoretico, il quale in quanto teoretico darebbe a sè la **materia**, il determinato contenuto della legge, e in quanto pratico darebbe a sè la **forma** della legge, il **precetto.** Questo principio ritornerebbe in sè stesso, e starebbe in reciproco rapporto con sè stesso; e noi avremmo da un unico punto un sistema completo e soddisfacente. Qualche cosa fuori di noi avrebbe un dato fine, appunto perchè noi dobbiamo così trattarlo; e noi dovremmo così trattarlo, appunto perchè esso ha quel dato fine. Avremmo trovato così a un tempo e l'**idea** cercata di **ciò che dovremmo** [fare], e il **sostrato, in cui** dovremmo avvicinarci all'attuazione di questa idea.

3. Che significa in generale il concetto di un potere fisico capace di esercitare un'attività sopra oggetti? E come sorge in noi questo concetto?

Anzitutto: di che siamo noi propriamente coscienti, quando crediamo di essere coscienti del nostro agire sul mondo sensibile? Che cosa può esservi in questa coscienza immediata e che cosa non può esservi? — Noi siamo immediatamente coscienti del nostro concetto di un fine, del nostro proprio volere; di un'assoluta autodeterminazione, per la quale tutta la nostr'anima, a dir così, viene a raccogliersi in un sol punto. Noi siamo immediatamente coscienti, inoltre, della realtà e di una reale sensazione dell'oggetto — che prima era pensato soltanto nel concetto di un fine — come di un oggetto realmente dato nel mondo sensibile. (Si potrebbe

qui interrompere e obiettare: anche del **lavoro** che facciamo per produrre, e che intercede tra la risoluzione della volontà e la sua attuazione nel mondo sensibile, noi siamo coscienti. Al che risponderei: non è, questa, una coscienza speciale, ma soltanto la coscienza graduale, a cui abbiamo già accennato, della nostra soddisfazione. Essa comincia dal momento della risoluzione e prosegue successivamente, col proseguir successivo del volere, sino alla **completa** esecuzione del nostro concetto-fine. Dunque, questa coscienza è soltanto l'unificazione sintetica delle due maniere di coscienza indicate, del volere [da una parte] e del voluto come di un reale [dall'altra]).

In nessun modo siamo noi coscienti della **connessione** tra il nostro volere e la sensazione della realtà del voluto. Secondo la nostra affermazione deve la nostra volontà essere la causa di questa realtà. In qual modo può ciò avvenire? Ovvero, per esprimere la domanda, come si conviene, in forma trascendentale: in qual modo possiamo noi giungere ad ammettere quella singolare armonia tra un concetto-fine e un reale oggetto esterno, il fondamento della quale deve ritrovarsi non già in quest'ultimo, ma in quel primo? — Farò più chiara la questione servendomi di un'opposizione. Il concetto-conoscenza dev'essere una **copia** di qualche cosa fuori di noi; il **concetto-fine**, invece, dev'essere un **modello** per qualche cosa fuori di noi. Alla stessa maniera che nell'un caso giustamente la questione riguarda il fondamento non dell'armonia **in sè** — il che non avrebbe senso, poichè l'unità e l'armonia tra opposti esistono soltanto in quanto sono pensate da un'intelligenza — ma dell'**ammettere** una tale armonia tra **il concetto come secondo e la cosa come prima**: parimenti, ma in senso inverso, nell'altro caso la questione riguarda il fondamento dell'ammettere un'armonia tra **la cosa come seconda e il concetto come primo.**

Per il caso del concetto-conoscenza la questione fu risolta così: il concetto e la cosa fanno un'unica e medesima unità, soltanto considerata da lati diversi: il concetto, quando abbia carattere di necessità per la ragione, è la cosa stessa, e la cosa non è altro che il concetto necessario di essa. Orbene, — quando adottassimo qui [per il caso del concetto-fine] una soluzione analoga, e ciò che

crediamo di aver prodotto fuori di noi non fosse altro che il nostro concetto-fine stesso considerato in una certa maniera, con la differenza, però, che quest'armonia avverrebbe solamente a una certa condizione, onde noi di ciò che sottostà a tale condizione diremmo: questo possiamo [fare]; di ciò che invece non sottostà a tale condizione diremmo: questo non possiamo [fare] — in qual modo [la nostra volontà è causa di un reale]?

Ciò che io volevo è, allorchè diventa reale, oggetto di una sensazione. Deve esservi, dunque, un **determinato sentimento**, in virtù del quale quel che io volevo vien posto, poichè ogni realtà per me ha luogo soltanto a questa condizione. Il mio **volere**, perciò, sarebbe in tal caso accompagnato da un **sentimento** riferentesi al voluto: con la quale veduta otteniamo già che il campo della nostra ricerca si riduca soltanto all'Io, e che noi si debba parlare di ciò che avviene in noi e non di ciò che si presume accadere fuori di noi.

Sentimento è sempre espressione della nostra **limitatezza**: quindi anche qui. Ma nel nostro caso speciale si ha un passaggio da un sentimento riferito all'oggetto, quale dovrebb' essere senza l'opera nostra, a un altro sentimento riferito al medesimo oggetto, quale dev'essere modificato dalla nostra attività. Quindi, poichè quest'ultimo [sentimento] dev' essere un prodotto della nostra libertà, si ha qui un passaggio da uno stato limitato a un altro meno limitato.

E ora possiamo esprimere più determinatamente il nostro problema così: **come si connette un reale ampliamento dei nostri limiti con un'autodeterminazione mediante la libertà (con un volere)?** oppure, in termini trascendentali: **come perveniamo noi ad ammettere un tale ampliamento?**

Quella supposizione di una nuova realtà fuori di me è un' ulteriore determinazione del mio mondo, un cangiamento del mio mondo nella mia coscienza. Ora il mio mondo è determinato dalla sua opposizione rispetto a me, e il mio mondo che trovo in origine come se esistesse indipendentemente dall'opera mia [è determinato] dalla sua opposizione rispetto a me, quale mi trovo a essere necessariamente, non quale mi rendo io stesso con la libertà; quindi un cangiamento (ossia una cangiata veduta) del mio mondo do-

vrebbe avere per base un cangiamento (ossia una cangiata veduta) di me stesso.

Se io, dunque, con la mia volontà potessi cambiare qualche cosa in me stesso, sarebbe necessariamente cambiato con ciò anche il mio mondo; e mentre verrebbe dimostrata la possibilità del primo cambiamento, verrebbe spiegata anche la possibilità del secondo. Dire: " il **mio mondo** è cambiato „ significa dire: " **io** sono cambiato „; dire " il **mio mondo** è ulteriormente determinato „ significa dire " **io** sono ulteriormente determinato „.

Ora il precedente problema deve porsi così: che cosa può significare e come si può pensare l'espressione " **io** cambio **me**? „. Rispondendo a questa domanda, si risponde indubbiamente anche a quest'altra: " come posso io cambiare il mio mondo? „. — Ogni qualvolta in generale soltanto **voglio**, io determino me stesso, e concentro tutto il mio essere da ogni indeterminato e puramente determinabile in un unico determinato punto, proprio come abbiamo già ricordato. Dunque: " **io** cambio **me** „. Ma non a ogni volere segue l'accadere del voluto; quindi l'Io che dev'essere cangiato da ciascun atto della volontà, e l'Io per il cui cangiamento si muta in pari tempo la nostra veduta del mondo, devono essere diversi, e dalla determinazione del primo non segue necessariamente la determinazione del secondo. Orbene qual'è l'Io inteso nel primo significato? Questo ci è noto dal precedente § 2: è l'Io che, mediante l'assoluta riflessione sopra sè stesso, si è divelto da sè stesso e si è posto indipendente; è l'Io che dipende soltanto dal proprio concetto. Ciò che può essere soltanto pensato: ecco il modo [1] di determinare l'Io inteso in questo significato; poichè in tale significato esso sta tutto e assolutamente sotto il dominio del concetto. — Ma vi è anche un altro Io? Certamente, secondo quel che si è detto dianzi: ed è l'Io, **dal quale** l'Io ora descritto, in cui l'intelligenza in quanto tale ha il predominio, si è divelto per porsi indipendente: è, insomma, l'Io **oggettivo** che tende e spinge. Si supponga che questo tendere *(Streben)* approdi a una

---

[1] L'**unico** modo (*aggiunta marginale dell'Autore*).

certa speciale determinazione della volontà, come deve avvenire senza dubbio, perchè esso è da pensarsi soltanto come un determinato tendere. E si ponga altresì, per opera della libertà, una determinazione della volontà, la quale non coincida con quel tendere e non sia da questo richiesta; il che è pur da ammettersi senza dubbio, perchè la libertà della volontà non sottostà assolutamente a nessuna condizione, tranne quella della pensabilità *(Denkmöglichkeit)*, e si è esplicitamente strappata all'influsso dell'impulso. In questo caso l'Egoità *(Ichheit)* rimarrebbe, a dir così, divisa nel modo appunto che abbiamo mostrato: l'impulso non coinciderebbe con la volontà, e io sarei cosciente della mia pura volontà, della mia vuota volontà. Soltanto una parte dell'Io sarebbe mutata, lo stato cioè della volontà, non già l'intero Io; l'Io-impulso *(das treibende Ich)* rimarrebbe nel medesimo stato in cui era; e rimarrebbe insoddisfatto, perchè esso avrebbe richiesto un volere tutto diverso da quello prodottosi. Si supponga, al contrario, che la determinazione della volontà sia conforme all'impulso; allora non avrà più luogo quella divisione: l'intero Io tutto unito viene modificato, e anche il nostro mondo dovrà essere determinato altrimenti secondo questa modificazione.

Per raccogliere ora tutte le vedute ottenute sin qui, diamo uno sguardo a quanto si è detto di sopra. Egli è veramente possibile, come abbiamo supposto, che il nostro mondo stesso sia determinato, sotto un certo rispetto, secondo l'originario impulso ora appunto ricordato, ossia secondo la libertà, intesa come principio teoretico. Ma ciò, secondo cui deve determinarsi un altro [il mondo], dev'essere esso stesso determinato a sua volta. Si tratta quindi, in tale congiuntura, della libertà intesa come un oggettivo, e perciò dell'originaria ed essenziale tendenza dell'essere ragionevole. Da questa libertà, intesa come principio teoretico, dunque, sarebbe originariamente determinato il nostro mondo, al quale specialmente da questo principio perverrebbe il carattere di accidentalità, ossia la possibilità di attuarvi risoluzioni libere.

Il risultato di quanto abbiamo ipoteticamente stabilito sarebbe perciò questo: il fondamento della connessione dei fenomeni col nostro volere è la connessione del nostro volere con la nostra na-

tura. Noi possiamo fare ciò a cui la nostra natura ci spinge, e non possiamo fare ciò a cui la nostra natura non ci spinge, ma a cui nondimeno ci risolviamo con la sfrenata libertà dell'immaginazione. — È inoltre da notar bene che qui la possibilità di soddisfare la legge morale si trova determinata non da un principio estraneo alla legge (eteronomo), ma dalla legge morale stessa (autonomo).

A evitare ogni malinteso è da ricordare altresì che quell'impulso della nostra natura che determina il nostro potere fisico non occorre che sia proprio la legge morale. Noi possiamo anzi eseguire anche risoluzioni immorali. Bisognerebbe, quindi, pure qui tirare una nuova linea di confine. Tuttavia è lecito affermare che ciò che la prima [la legge morale] comanda, deve rientrare nella legge del secondo [del nostro potere fisico]; e con questo viene respinta fin da principio l'obiezione, che possa essere talora impossibile soddisfare alla legge morale.

Lo scopo di questi preliminari era di vedere a che cosa la deduzione ora annunziata debba servire. Tale scopo è raggiunto. È evidente che in essa sono da dimostrare i seguenti principî fondamentali:

1. L'essere ragionevole, il quale, secondo il libro precedente, deve porre sè stesso come assolutamente libero e indipendente, non può far ciò, senza in pari tempo determinare teoreticamente in una certa maniera anche il suo mondo. Quel pensiero di sè stesso e questo pensiero del suo mondo avvengono in virtù del medesimo atto, e fanno assolutamente un unico e identico pensiero: sono entrambi parti integranti di un'unica e medesima sintesi. — La libertà è un principio teoretico.

2. La libertà, che nel precedente libro fu mostrata anche come legge pratica, si riferisce a quelle determinazioni [teoretiche] del mondo ed esige di mantenerle e portarle a compimento.

§ 4.

Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale.

Primo teorema.

L'essere ragionevole non può attribuirsi nessun potere, senza pensare in pari tempo qualche cosa fuori di sè a cui quel potere sia diretto.

Preliminari.

Tutti i principî posti nel nostro primo libro sono puramente formali, senza alcun significato materiale. Noi sappiamo **che** siamo obbligati; ma non sappiamo nè **a che** siamo obbligati, nè **in che** è da far consistere ciò a cui siamo obbligati. Tale lacuna deriva dalla medesima causa da cui deriva in generale ogni filosofare meramente formale; noi abbiamo stabilito pensieri astratti, non già concreti, e abbiamo descritta una riflessione, in quanto tale, in generale, senza determinarla, senza stabilire, cioè, le condizioni della sua possibilità. La qual cosa non significa nessuna colpa, perchè noi, secondo le leggi di una procedura sistematica, appunto così dovevamo fare, e sapevamo bene quel che facevamo, e dopo avere stabilito questi principî puramente formali, non pensiamo affatto di por termine alla nostra ricerca, quasi che il nostro còmpito fosse esaurito.

Questa osservazione ci mostra in modo determinato anche ciò che ora dobbiamo fare: noi dobbiamo stabilire le condizioni della possibilità della riflessione di cui s'è trattato nel precedente libro. E si troverà che la condizione di essa da indicarsi per la prima sottostà a sua volta a un'altra condizione, e questa a un'altra ancora e così di seguito; che quindi noi avremo un'ininterrotta catena di

condizioni che ci proponiamo raccogliere in una serie di proposizioni.

Da ciò appare anche, che, sebbene con questo libro entriamo in un altro campo, ciò avviene tuttavia non già con un salto, ma mediante il regolare progresso di un ragionamento sistematico, sì che ora riprendiamo il filo del discorso appunto là dove l'avevamo interrotto nel libro precedente. Ivi si affermava che, non appena diveniamo consapevoli di noi stessi, ci attribuiamo un assoluto potere di libertà. Qui si domanda: come è ciò possibile? e così ricolleghiamo le condizioni, che dobbiamo accertare, con la coscienza della libertà e, per mezzo di questa, con l'immediata autocoscienza; il quale ultimo collegamento costituisce appunto l'essenza di una deduzione filosofica.

Ora anche qui, come presto si vedrà, in nessun modo si può fare a meno, per le prove che dobbiamo stabilire, di quell'interna intuizione della propria attività, dalla quale traggono origine i concetti che dobbiamo investigare. Noi, quindi, per il fatto che l'osservazione della nostra auto-attività sarà assolutamente richiesta, avremmo potuto formulare le nostre proposizioni in questo libro egualmente bene sotto forma di problemi, ed esprimere così il precedente teorema primo: " Per pensare in modo determinato il potere della libertà ecc. „. Ma, oltrechè avrebbe potuto già abbastanza scusarci l'intenzione di mostrare la libertà del nostro metodo e di preservare in pari tempo il nostro sistema da una forma monotona, noi con questa maniera di esposizione dovevamo fornire esattamente anche il fine e il punto a cui va diretta l'attenzione nel determinare quel pensiero [il pensiero, cioè, del potere della libertà]; poichè, come si vedrà, di esso si dànno varie condizioni e varie determinazioni.

Spiegazione.

Indubbiamente ognuno che apprenda le parole del precedente teorema, le intenderà così: E' assolutamente impossibile che ciascuno pensi il proprio potere di libertà, senza in pari tempo immaginarsi qualche cosa di oggettivo, su cui egli agisca con

questa sua libertà; sia pure non già un determinato oggetto, ma, soltanto la mera forma dell'oggettività, ossia di una materia in generale, su cui si diriga l'operare. E infatti così appunto quelle parole vanno intese: e da questo lato esse non abbisognano di nessuna spiegazione. Ma sotto un altro rispetto è necessario qualche schiarimento, così riguardo alla forma della nostra affermazione, ossia alla condizione sotto cui essa deve valere, come riguardo alla sua materia o contenuto.

Per quanto riguarda la prima [la forma], si potrebbe obiettare: Appunto nel primo libro ci avete richiesto di pensare il puro potere di libertà senz'alcun oggetto, e se non fossimo stati capaci di farlo da noi, qualunque insegnamento in proposito sarebbe ito perduto. Ma io rispondo: altro è il pensiero astratto della filosofia, la cui possibilità è essa stessa condizionata da una precedente esperienza — noi, infatti, non cominciamo la nostra vita con la speculazione, ma con la vita stessa —, e altro è il pensiero originario e determinato dal punto di vista dell'esperienza. Il concetto di libertà, quale l'avevamo sopra, sorse per noi mediante l'astrazione, mediante l'analisi; ma non avremmo potuto farlo sorgere per tal via, se non l'avessimo già avuto in antecedenza come **dato** e poi a suo tempo come **trovato.** Ora qui si tratta di quest'ultimo stato dell'Io, di uno stato cioè dell'Io **originario,** non già dell'Io **speculativo**; e la nostra opinione è questa: tu non puoi **trovarti** libero, senza in pari tempo trovare nella medesima coscienza un oggetto, al quale la tua libertà deve indirizzarsi.

[Per quanto riguarda il contenuto], poi, [in quel teorema] si afferma una sintesi assoluta del pensiero, la sintesi cioè di un potere e di un oggetto; quindi una **reciproca** dipendenza (*Bedingtheit*) di un pensiero dall'altro. Non già come se l'uno fosse anteriore all'altro nel tempo; il pensiero di entrambi, invece, appartiene al medesimo momento; anzi, se si considera soltanto **che** entrambi sono **pensati**, nessuna dipendenza deve ammettersi tra i due pensieri, poichè la coscienza è irresistibilmente spinta dall'uno all'altro. Ma se si considera **come** entrambi sono pensati, si trova allora che il pensiero della libertà è un pensiero immediato, sorto in virtù di un'intuizione intellettuale, mentre quello dell'oggetto

è un pensiero mediato. Noi non vediamo il primo attraverso il secondo, vediamo invece il secondo attraverso il primo. La libertà è il nostro veicolo per la conoscenza degli oggetti; viceversa la conoscenza degli oggetti non è il veicolo per la conoscenza della nostra libertà.

Insomma, due affermazioni sono state fatte: da una parte che un oggetto è pensato, il quale debba trovarsi **fuori** della libera intelligenza; dall'altra che il libero operare sia **riferito** a questo oggetto e in modo che non l'operare debba essere determinato dall'oggetto, ma, viceversa, l'oggetto dall'operare. Occorre quindi, nella nostra dimostrazione, stabilire due cose: da una parte la necessità dell'**opposizione**, dall'altra la necessità della **relazione** e propriamente di questa **determinata** relazione.

Dimostrazione.

1. L'essere ragionevole non può attribuirsi nessun potere di libertà, senza pensare più azioni reali e determinate, come possibili per opera della sua libertà.

La seconda parte di questa proposizione dice la stessa cosa che la prima: entrambe sono identiche. “ Io mi attribuisco libertà „ significa precisamente: “ io penso più azioni diverse tra loro come ugualmente possibili per opera mia „. Per vedere la verità di questa affermazione non occorre altro che analizzare il concetto che abbiamo di un potere di libertà.

Un potere, a quanto fu detto di sopra, è assolutamente nulla più che un prodotto del puro pensiero, per poter ricollegare a esso — poichè la ragione finita può pensare soltanto discorsivamente e mediatamente — una realtà non già originaria ma nascente nel tempo. Chi sotto il concetto “ potere „ intendesse qualcos'altro che un tale semplice mezzo di ricollegamento, non intenderebbe sè stesso. — Ora, nel nostro caso, non si deve risalire dalla realtà al potere, come spesso giustamente si fa in altri casi, ma piuttosto dal potere deve cominciare il pensiero, come da un primo e immediato. Tuttavia, pur sotto questa condizione, il potere non si lascia

pensare, senza che in pari tempo sia pensata anche la realtà, essendo entrambi concetti uniti sinteticamente, e senza l'idea di quest'ultima nessun potere e in generale nient'altro può essere pensato. Dico appositamente: la realtà dev'essere **pensata**, anzichè immediatamente **percepita**; dev'essere cioè concepita non già, per esprimermi così, come **reale**, ma semplicemente come possibile in virtù di una funzione puramente ideale dell'immaginazione. Realtà è percepibilità, sensibilità; questa percepibilità viene necessariamente posta non nella sua essenza, ma soltanto nella sua forma: all'Io viene attribuito il potere di produrre la sensibilità, ma anche qui soltanto il potere, non il fatto. — Come la ragione possa originariamente pervenire a questa pura forma, è questione che sarà esaurientemente trattata più oltre, e perciò ci sia lecito ora lasciarla da parte. Qui basti sapere che noi possiamo pensare questa forma e, per mezzo suo, un puro potere.

Oltre a ciò dobbiamo pensare qui un potere **libero**, mai un potere determinato, la cui maniera di manifestarsi si ritrovi nella sua propria natura, come, per es., negli oggetti. In qual modo procede l'essere ragionevole per pensare un tal potere libero? Noi possiamo soltanto descrivere questa procedura, e dobbiamo lasciare che ciascuno si persuada da sè, mediante la propria intuizione interna, dell'esattezza della nostra descrizione.

L'Io pone sè stesso — s'intende, soltanto *idealiter*, ossia soltanto col rappresentarsi sè stesso, senza però essere o **trovarsi** realmente e di fatto così — l'Io pone sè stesso, dico, come scegliente liberamente tra opposte determinazioni della realtà. Per es., questo oggetto = A, che è già determinato indipendentemente da noi, potrebbe essere determinato anche = X, o anche = — X, o anche altrimenti, e così all'infinito; e l'Io procede quasi dicendo a sè stesso così: — qualunque di queste determinazioni io scelga, o anche se non ne scelga nessuna e lasci A com'è, ciò dipende soltanto dalla libertà del mio pensiero. Ma quella determinazione che io scegliessi, sorgerebbe realmente per la mia percezione nel mondo sensibile, quando, con la mia volontà, mi determinassi a produrla —. Solamente in quanto mi pongo così, io mi pongo come libero, penso cioè la realtà come dipendente dalla

mia forza reale sottoposta al dominio del puro concetto; come del resto può subito persuadersene chiunque concepisca con chiarezza questo pensiero.

Si noti, poi, che in questo pensiero non è pensato un determinato qualcosa $\doteqdot X$, il quale debba essere prodotto, ma soltanto la forma della determinatezza in generale, ossia il puro potere che ha l'Io di estrarre dall'àmbito dell'accidentale questo o quello e proporselo come fine.

2. L'essere ragionevole non può pensare nessun'azione come reale, senza supporre qualche cosa fuori di sè, a cui quest'azione sia diretta.

Si rivolga ancora un attento sguardo alla maniera or ora descritta di pensare in modo determinato la libertà. Dicevamo: in questo concetto io penso me stesso come scegliente. Si rivolga ora l'attenzione solamente a questo Io, rappresentato come scegliente. Egli è, senza dubbio, pensante, **soltanto** pensante; quindi per fare questa scelta non gli viene attribuita che un'attività ideale. Ma, non meno senza dubbio, l'Io pensa qualche cosa, si libra su qualche cosa a cui è legato; o, secondo il nostro modo abituale di esprimere questa relazione: c'è dinanzi a lui un **oggettivo,** poichè non altrimenti che con una tale relazione l'Io è soggettivo e ideale. — Questo oggettivo non è l'Io stesso, e non può essere attribuito all'Io; nè all'Io **intelligente** in quanto tale, perchè, anzi, a questo viene espressamente contrapposto, nè all'Io **volente** e *realiter* **attivo,** perchè questo non è ancora neppur entrato in azione, in quanto che non ha ancora voluto, ma ha soltanto determinata la scelta per il proprio volere. L'oggettivo non è l'Io, e nondimeno non è neppure un nulla, ma qualche cosa (oggetto di rappresentazione in generale, essendo noi ancora indecisi circa la sua vera realtà o percepibilità); il che significa, in altre parole, che esso è il Non-Io, qualche cosa che si trova fuori di me indipendentemente dalla mia attività.

Questo qualche cosa di oggettivo è necessariamente posto come permanente e immutabile in tutte le modificazioni, di cui viene attribuito all'Io il potere mediante il concetto di libertà. Il con-

cetto di libertà si basa su questo, che io attribuisca a me stesso il potere di attuare X ovvero — X, **che io**, quindi, **unifichi queste opposte determinazioni, in quanto opposte, in un unico e medesimo pensiero.** Ma ciò non è possibile, se nel pensiero degli opposti non viene pensato anche un **identico**, in quanto permanente nel pensiero degli opposti, al quale si attacchi l'identità della coscienza. Ora questo identico altro non è se non ciò per cui il pensiero stesso nella sua forma diventa possibile, ossia **la relazione all'oggettività in generale**, è, insomma, appunto il non-Io da noi già accennato. Esso viene pensato come immutato in tutte le possibili determinazioni dovute alla libertà, poichè soltanto a tale condizione può la libertà stessa essere pensata. C'è, dunque, fuori di noi una **materia originariamente data** (ossia posta dalla forma stessa del pensiero) e infinitamente modificabile: ed è ciò a cui si dirige la nostra attività; vale a dire **ciò** che in essa attività (dal lato della forma) viene modificato e tuttavia (dal lato della materia) permane.

In conclusione: questa materia viene riferita all'attività reale, come l'attività reale viene riferita alla materia: e propriamente essa non è che il mezzo per pensare l'attività stessa. L'attività reale, infatti, viene limitata dalla materia al puro formare [o modificare], ed è esclusa invece, dal creare o annientare la materia stessa, alla quale perciò noi attribuiamo realtà, come a tutto quel che limita l'attività reale. — **Esiste, dunque, fuori di noi un oggetto reale della nostra attività**; è quindi dimostrato ciò che appunto dovevasi dimostrare.

§ 5.

[Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale *(continuazione)*].

Secondo teorema.

E nemmeno può l'essere ragionevole attribuirsi un potere di libertà, senza trovare in sè un reale esercizio di questo potere o un reale libero volere.

Preliminari.

La nostra deduzione sta ancora al medesimo punto da cui è cominciata. Noi ci attribuiamo un potere di libertà, è stato dimostrato sopra. Come sia possibile quest'attribuzione stessa, questa aggiunta, è la domanda a cui dobbiamo ora rispondere. Una delle condizioni di tale attribuzione, quella **esterna**, che cioè sia posto un oggetto al libero operare, è stata già mostrata. Rimane a mostrarne un'altra, la condizione **interna**, quella cioè del nostro proprio stato, nel quale soltanto essa è possibile.

La precedente proposizione non ha bisogno di schiarimento: le sue parole sono chiare; e casomai dovessero ancora involgere qualche ambiguità, esse verrebbero chiarite abbastanza dalla [seguente] dimostrazione stessa. Che sotto la connessione affermata in questa e in tutte le future proposizioni s'intenda una connessione sintetica in un unico e identico pensiero — e qui, per es., significhi che il potere [di libertà] non può essere e non è mai pensato, se in un unico e identico stato del [soggetto] pensante non si trovi un reale esercizio del potere stesso —, è questo un presupposto da ammettersi, dopo quanto si è detto, e sarà d'ora innanzi sempre ammesso.

DIMOSTRAZIONE.

Il concetto di un potere di libertà è, come si sa, il concetto o la pura ideale rappresentazione di un libero volere. Ora si afferma qui che questa rappresentazione puramente ideale non è possibile senza la **realtà** e la **percezione** di un volere; si afferma, quindi, il necessario legame di una pura rappresentazione con un volere. Ma non potremmo comprendere il legame tra i due termini senza ben conoscere la loro diversità. Bisogna, dunque, fornire anzitutto la differenza caratteristica tra la rappresentazione e il volere in generale; poi, giacchè anche il volere reale deve venire alla coscienza, la differenza tra la pura rappresentazione ideale e la percezione di un volere; e allora soltanto si potrà dimostrare che la prima non è possibile senza l'ultima.

Come la soggettività in generale sta all'oggettività, così la pura rappresentazione, in quanto tale, sta al volere. In origine io mi trovo a un tempo soggetto e oggetto; e che cosa sia l' uno non può comprendersi, se non opponendolo e riferendolo all' altro. Nessuno dei due si determina da solo, ma ciò che è comune a entrambi e assolutamente determinato in sè stesso è l'auto-attività in generale; per quanto riguarda la loro diversità essi sono determinabili soltanto mediatamente: il soggettivo è ciò che si riferisce all'oggettivo, ciò dinanzi a cui l' oggettivo fluttua, ciò a cui l'oggettivo si attacca ecc.; similmente l'oggettivo è ciò a cui si attacca il soggettivo ecc. Ora io sono assolutamente auto-attivo, e in ciò consiste la mia essenza: la mia libera attività, immediatamente come tale, se oggettiva è il mio **volere**, se soggettiva è il mio **pensare** (prendendo questa parola nel suo più ampio significato, esteso a tutte le manifestazioni dell' intelligenza in quanto tale). Perciò si comprende il volere soltanto opponendolo al pensare, come il pensare soltanto opponendolo al volere. Onde una descrizione genetica del volere come un prodotto del pensare — e così esso dev' essere descritto, se lo si rappresenta come libero — è possibile darla nel modo seguente: — Noi pensiamo il volere preceduto da una libera e attiva concezione del fine, ossia da un'assoluta creazione del fine mediante il concetto. In

questa creazione del concetto-fine, lo stato dell'Io è puramente ideale e soggettivo. L'Io ha rappresentazioni: si rappresenta con assoluta autoattività, poichè il concetto-fine è soltanto un prodotto del rappresentarsi; si rappresenta in relazione a un futuro volere, poichè altrimenti il concetto non sarebbe un **concetto-fine**: ma il suo è ancora soltanto un rappresentarsi, non già un volere. Frattanto io passo al **volere reale**; io **voglio** il fine; e questo stato ognuno facilmente distingue nella coscienza comune dalla pura rappresentazione di ciò che egli potrebbe volere. Orbene, che cosa si ritrova allora nel volere? Assoluta autoattività, come anche nel pensare; ma con un altro carattere. Quale? Evidentemente la relazione a un sapere. Il mio volere non dev'essere esso stesso un sapere; ma io debbo **sapere il mio volere**. Quel carattere, quindi, è il carattere della pura oggettività. Ciò che dianzi era soggettivo, diventa ora oggettivo; e diventa tale per il fatto che un nuovo soggettivo gli si aggiunge e, a dir così, scatta fuori dall'assoluta pienezza dell'autoattività.

Si osservi qui il mutato ordine della serie. Originariamente l'Io, come fu messo in chiaro sopra, non è nè soggettivo nè oggettivo, ma l'uno e l'altro; senonchè noi non possiamo pensare questa identità dell'uno e dell'altro, noi pensiamo perciò l'uno dopo l'altro, e, così pensandoli, facciamo dipendere l'uno dall'altro. Per tal modo nella conoscenza un oggettivo, la cosa, dev'essere diventato un soggettivo, la rappresentazione: il concetto di conoscenza, infatti, viene riguardato — secondo che ci esprimevamo sopra — come la copia di un'esistenza. Il concetto-fine, invece, deve essere il modello di un'esistenza: il soggettivo, quindi, deve cangiarsi in un oggettivo, e tale cangiamento deve cominciare già nell'Io, che è l'unico oggetto immediato della nostra coscienza. — Questo per quanto riguarda la differenza tra il rappresentarsi e il volere.

La pura rappresentazione di un volere è la medesima rappresentazione che abbiamo proprio ora prodotto in noi stessi; ossia la rappresentazione di un assoluto passaggio (effettuato dall'assoluta autoattività) del soggettivo nell'oggettivo; poichè in ciò appunto è la generale forma di ogni libero volere.

Come dobbiamo ora distinguere questa rappresentazione puramente ideale di un volere dalla percezione di un volere reale? Nella prima la stessa attività ideale produce con libertà quella forma di volere, e io sono consapevole dell'atto di questa produzione. Nell' ultima, invece, l'attività ideale non pone sè stessa come producente questa forma, ma trova il volere come un dato, e sè stessa come legata alla rappresentazione di questo volere. Aggiungasi a ciò ancora un'osservazione. La percezione del reale — ossia dell'oggetto realmente esistente — proviene da un sentimento, in virtù del quale soltanto vien posto qualche cosa dall' immaginazione produttiva. Non così accade, invece, nella percezione di un volere reale: io non posso dire di sentire il mio volere, come si afferma da filosofi, i quali non fanno uso esatto delle loro espressioni: poichè io sento soltanto la limitazione della mia attività, laddove il mio volere è l'attività stessa. Che specie di coscienza è, dunque, questa coscienza del volere? Evidentemente un' intuizione immediata della propria attività, ma come un oggetto del soggettivo, non già come il soggettivo stesso, il quale ultimo perciò non è intuìto come autoattivo. Breve, questa coscienza è un' intuizione intellettuale.

Dopo tali spiegazioni è facile dimostrare l' affermazione del precedente secondo teorema.

Il soggettivo originariamente non è senza un oggettivo, poichè, in conseguenza del concetto dell' Io, soltanto a questa condizione il soggettivo è un soggettivo. La coscienza comincia necessariamente da questo legame tra i due termini correlativi. Ma nella pura rappresentazione di un volere abbiamo soltanto un soggettivo; mentre il corrispondente oggettivo o, più precisamente, la pura forma dell'oggettivo non viene prodotta se non da quel soggettivo. Il che certamente è possibile se l'intelligenza riproduce uno dei suoi stati determinati, e se quindi il suo stato reale [il suo esistere] è già presupposto nell' astrazione filosofica; ma originariamente ciò non è possibile; ci dev'essere stata già una produzione, perchè sia possibile una riproduzione. Dunque, l' originaria rappresentazione del nostro potere di libertà è necessariamente accompagnata da un volere reale.

A rigore quì la nostra dimostrazione è finita; ma per non perdere quanto abbiamo guadagnato con le precedenti indagini, conviene far ben rilevare che, viceversa, anche la percezione di un volere non è possibile senza l'ideale rappresentazione di un potere di libertà, o, che significa proprio lo stesso, della forma del volere: che, quindi, viene riaffermata l'unificazione sintetica dei due pensieri ora appunto distinti. La qual cosa è facile a intendersi così: io devo diventare cosciente di un volere; ma questo volere è tale soltanto in quanto vien posto come libero; ma esso è posto come libero soltanto in quanto la sua determinatezza è accompagnata da un concetto-fine liberamente disegnato. La forma di ogni volere dev'essere attribuita a questo particolare volere, e questo particolare volere dev'essere veduto, a così dire, attraverso quella forma. Soltanto così io sono l'Io volente; e il soggetto del volere s'identifica col soggetto della percezione di questo volere.

Nè alcuno si lasci trarre in errore dal considerare che allora il disegno del concetto-fine dovrebbe essere posto in un momento precedente al volere, cosa che abbiamo dimostrato impossibile, perchè prima della percezione di un volere io non sono nulla e nulla concepisco. Questo disegno del concetto-fine non precede secondo la forma del tempo, ma avviene assolutamente nello stesso momento del volere; la determinatezza del volere come dipendente dal concetto è soltanto **pensata**, e non c'è qui nessuna serie [o priorità] temporale, ma soltanto una serie [o priorità] logica del pensiero.

Riassumo, ora, tutto in breve. Originariamente io intuisco la mia attività come oggetto e, in quanto tale, necessariamente come **determinata**; in altri termini, essa non dev'essere tutta l'attività che io sono cosciente di potere attribuirmi, ma soltanto una limitata quantità di essa. Quest' attività intuita è ciò che in tutte le lingue umane si chiama senz' altro **volere**, ed è ben nota a tutti gli uomini; ed è ciò da cui, come il filosofo dimostra, ogni coscienza comincia e per mezzo di cui è resa possibile. Ora essa è un **volere**, e il **mio** volere, e un volere percepibile **immediatamente**, solo in quanto la intuita **determinatezza** dell' attività non deve avere nessun fondamento esterno, e deve invece basarsi

soltanto in me stesso. Ma allora, secondo la trattazione precedente (v. p. 49 e segg.), essa è necessariamente basata sul mio pensiero, poichè io, oltre il volere, non ho altro che il pensare, e ogni oggettivo può essere benissimo derivato da un pensare; e in tal maniera viene necessariamente pensata la determinatezza del mio volere, tosto che in generale un volere come tale viene percepito.

§ 6.

Deduzione della reale causalità dell'essere ragionevole.

Terzo teorema.

L'essere ragionevole non può trovare in sè nessuna applicazione della propria libertà, ossia nessun volere, senza in pari tempo attribuire a sè stesso una reale causalità fuori di sè.

Preliminari.

La nostra deduzione fa un passo. Io non potevo attribuirmi nessun potere di libertà, senza trovarmi volente. Qui aggiungiamo: ma io non posso neppur questo, non posso trovarmi cioè come realmente volente, senza trovare in me anche qualche altra cosa. In altri termini: checchè sia possibile nel corso successivo della coscienza mediante un'anteriore esperienza e una libera astrazione, è certo che originariamente la coscienza non comincia con la rappresentazione di un puro impotente volere più di quanto possa cominciare con la rappresentazione del nostro potere di volere in generale. Per quanto vediamo finora, la coscienza comincia con **una percezione del nostro reale agire nel mondo sensibile**; questo agire noi deriviamo dal nostro volere; e la determinatezza di questo nostro volere da un concetto-fine liberamente disegnato.

Appare così come il concetto di libertà sia mediatamente condizionato dalla percezione, che dobbiamo ora dedurre, di una reale

causalità, e, poichè quel concetto è condizione dell'autocoscienza, appare anche come quest' autocoscienza sia condizionata da quella percezione. Tutto ciò, quindi, che noi abbiamo finora mostrato, e che potessimo ancora mostrare in seguito, è un' unica e medesima coscienza sintetica, le cui singole parti certamente possono essere separate nell'astrazione filosofica, ma in nessun modo sono separate nella coscienza originaria. Basti aver ricordato ciò una volta per sempre.

Dimostrazione.

Io mi trovo volente solo in quanto la mia attività deve essere messa in movimento da un determinato concetto di essa. La mia attività nel volere è necessariamente una determinata attività, come è stato abbastanza dimostrato sopra. Ma nella semplice attività in quanto tale, in quanto pura attività, non c'è nulla assolutamente da distinguere o da determinare. Attività è la più semplice intuizione: pura interna agilità e assolutamente nulla più.

Dire che l'attività non deve determinarsi da sè stessa, e che tuttavia dev'essere determinata, se si vuole che sia possibile la coscienza, non significa altro che questo: l'attività dev'essere determinata da e mediante il **suo opposto**; quindi mediante la maniera della sua limitatezza, e soltanto sotto questo rispetto, è possibile pensare un molteplice dell' attività, ossia diversi e particolari atti.

Senonchè la maniera della mia limitatezza assolutamente io non posso intuire intellettualmente da me stesso, sì bene soltanto **sentire** nell' esperienza sensibile. Ma se un'attività dev' essere limitata, e la sua limitatezza dev' essere sentita, questa limitatezza deve pur esistere; s' intende per me, non in sè stessa. Ora tutto ciò che si può intuire per via sensibile è necessariamente un **quantum** e, provvisoriamente, solo un **quantum** che riempie un momento nel tempo. Ma ciò che riempie un momento nel tempo è esso stesso un molteplice divisibile all' infinito, e quindi la limitatezza percepita bisogna che sia essa stessa un molteplice. Ora l' Io dev' essere posto come attivo; esso sarebbe posto, quindi,

come [un' attività] separante e disgregante in una successione un molteplice di limitazione e di resistenza (poichè anche nel singolo momento è la successione, altrimenti dalla successione di più singoli momenti non nascerebbe nessuna durata); ovvero, ciò che significa lo stesso, **gli si attribuirebbe una causalità in un mondo sensibile fuori di lui.**

Corollarî.

1) Tra i risultati della nostra ricerca non è da lasciare inosservato anche questo: L'intuizione intellettuale, da cui siamo partiti, non è possibile senza un' intuizione sensibile, come quest'ultima non senza un sentimento; e noi saremmo totalmente fraintesi, e il significato e l' intento fondamentale del nostro sistema sarebbero addirittura capovolti, se ci venisse attribuita l'affermazione opposta. Ma non è nemmeno possibile la seconda [intuizione] senza la prima. Io non posso essere per me stesso, senza essere qualche cosa, e questo qualche cosa io sono soltanto nel mondo sensibile; ma tanto meno io posso essere per me stesso senza essere Io, e questo Io io sono soltanto nel mondo intelligibile, il quale si schiude ai miei occhi mediante l' intuizione intellettuale. Il punto di unione dei due mondi sta in ciò, che io, solamente in virtù di un'assoluta autoattività conforme a un concetto, sono per me stesso ciò che sono nel primo [nel mondo sensibile]. La nostra esistenza nel mondo intelligibile è la legge morale, la nostra esistenza nel mondo sensibile è il fatto reale; il punto di unione di entrambe è la libertà, come assoluto potere, di determinare la seconda mediante la prima.

2) L' Io è da porre come un reale, solamente in opposizione a un non-Io. Ma un non-Io non esiste per l' Io se non a condizione che l' Io agisca, e in questo suo agire senta resistenza; una resistenza, tuttavia, che venga vinta, poichè altrimenti l' Io non agirebbe. Ora mediante la resistenza la sua attività diventa qualcosa di sensibile e di durevole per un certo tempo, poichè altrimenti sarebbe fuori del tempo, il che non potremmo mai pensare.

3) Quindi, ove non si abbia una causalità [esercitata] sopra un non-Io, ivi in generale niente Io. Questa causalità appartiene

all' Io non già accidentalmente, sì bene essenzialmente, come, del resto, tutto nell'Io. — Si desista pertanto dal comporre la ragione con elementi accidentalmente legati, e si si abitui a considerarla come un tutto compiuto e, a dir così, come un'organizzata ragione. L' Io o è tutto ciò che è, e quale appare dal punto di vista della coscienza comune indipendente da ogni astrazione filosofica, o non è nulla, e in generale non esiste affatto. — La coscienza comincia con la percezione sensibile, e questa è completamente determinata; in nessun modo essa comincia col pensiero astratto. Per aver voluto cominciare la coscienza con astrazioni, come fa appunto la filosofia, e per avere scambiato la coscienza da spiegare, la coscienza reale, con la sua spiegazione, con la filosofia, quest'ultima è diventata un tessuto di assurdità.

4) Solo mercè una rappresentazione della questione quale è quella ora appunto data, l'assolutezza dell'Io viene mantenuta come carattere essenziale dell'Io stesso. La nostra coscienza muove dall' immediata coscienza della nostra attività, e soltanto per mezzo di essa noi ci troviamo passivi. Non il non-Io agisce sull'Io, come abitualmente si è ritenuto, ma viceversa. Non il non-Io penetra nell' Io, ma l' Io erompe nel non-Io, per dirla alla maniera in cui l' intuizione sensibile ci costringe a considerare questa relazione. Laddove trascendentalmente la medesima relazione dovrebb'essere espressa così: noi ci troviamo come originariamente limitati non già perchè i nostri confini si restringano, poichè allora con la soppressione della nostra realtà sarebbe in pari tempo soppressa la coscienza di essa, ma perchè, invece, allarghiamo i nostri confini, e in quanto li allarghiamo. — Inoltre, anche per potere soltanto erompere nel non-Io, deve l' Io essere posto come vincente la resistenza. Così viene affermato ancor una volta, però soltanto in un significato più alto, il primato della ragione, in quanto è ragione pratica. Tutto emana dall'attività e dall'attività dell'Io. L'Io è il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni fatto, di ogni evento. Se il non-Io agisce su noi, ciò avviene non nella nostra sfera, ma nella sua; esso agisce mediante la resistenza, la quale non esisterebbe, se noi non avessimo agito su di esso. Non esso attacca noi, ma noi attacchiamo esso.

§ 7.

Determinazione della causalità dell'essere ragionevole mediante il suo carattere interno.

Quarto teorema.

L'essere ragionevole non può attribuirsi nessuna causalità, senza determinar questa in una certa maniera mediante il suo proprio concetto.

Spiegazione preliminare.

Questa proposizione è oscura e ambigua. L'attività dell'essere ragionevole nel mondo sensibile può, come è facile supporre anticipatamente e come più oltre chiaramente si vedrà, sottostare a molteplici restrizioni e condizioni; e a prima vista non è dato conoscere quali tra queste possano essere pensate in quella certa maniera di determinatezza, di cui si parla qui. Ora noi abbiamo nel nostro metodo stesso il mezzo più sicuro contro ogni confusione. La determinatezza di cui dobbiamo parlar qui sarà quella che anzitutto e immediatamente condiziona la percezione della nostra attività; e che specie di determinatezza essa sia, risulterà da una deduzione. Le condizioni, poi, da cui a sua volta questa determinatezza dipende, saranno mostrate più tardi.

Tuttavia, per sapere subito da principio di che si tratti, e avere un filo conduttore per la direzione della nostra attenzione, cerchiamo provvisoriamente di congetturare dalla coscienza comune quale potrebbe essere questa determinatezza. — Non occorre ricordare che con ciò non s'intende dimostrare nulla, ma soltanto preparare la dimostrazione.

Anzitutto, come già fu ricordato sopra, io non posso nulla

volere o attuare contro le leggi necessarie del pensiero; perchè ciò non potrei neppur pensarlo; non posso creare o distruggere la materia, ma soltanto decomporla o ricomporla; e anche di questo si darà ragione a suo luogo. Ma persino nel decomporre e ricomporre la materia, che abbiamo in nostro potere, siamo legati a un certo ordine: noi non possiamo, nella maggior parte dei casi, attuare immediatamente il nostro fine con la nostra volontà: per conseguirlo, invece, dobbiamo far uso di diversi mezzi, i soli adatti, e già preesistenti e predeterminati indipendentemente dall'opera nostra. Sia il nostro ultimo fine = X. Anzichè attuare direttamente X, siamo costretti forse ad attuare anzitutto *a* come unico mezzo per giungere a *b*, e poi *b* come unico mezzo per giungere a *c*, e così di seguito, sino a che finalmente, attraverso una serie successiva di fini intermedî, gli uni condizionanti gli altri, arriviamo al nostro ultimo fine X.

Noi propriamente possiamo [fare] tutto quello che **possiamo volere**; soltanto che il più delle volte non lo possiamo senz'altro, d'un tratto, ma solamente in un certo ordine. (Per es., l'uomo non può volare, si dice. Perchè non dovrebbe egli poterlo? Soltanto immediatamente non può volare, come può invece immediatamente camminare, quando egli sia sano. Ma per mezzo di un areostato egli può certamente sollevarsi nell'aria e, con un certo grado di libertà e di intento, muoversi in essa. E ciò che la nostra età non può ancora fare, per non avere ancora scoperto i mezzi necessarî, chi vorrà dire che non possa farlo **l'uomo**? Io non voglio credere che un'età come la nostra si ritenga l'umanità tutta quanta!)

L'affermazione della coscienza comune, quindi, è questa, che noi nell'esecuzione dei nostri fini siamo legati a un certo ordine di mezzi. Che significa quest'affermazione, se la si considera dal punto di vista trascendentale, guardando soltanto ai cangiamenti e ai fenomeni immanenti nell'Io, e astraendo del tutto dalle cose esterne? Secondo le preliminari considerazioni fatte già dianzi, ogni volta che percepisco, io **sento**, e dire: " io percepisco mutamenti fuori di me „ significa dire: " lo stato dei miei sentimenti in me si cambia „. " Io voglio agire fuori di me „ significa: " io voglio che al posto di un determinato sentimento sottentri un altro de-

terminato sentimento, da me richiesto nel mio concetto-fine „. “ Io, sono divenuto causa „ significa: “ il sentimento richiesto sottentra realmente „. Dire quindi: “ io pervengo al mio fine attraverso mezzi „ non significa altro che questo: “ tra il sentimento da cui presi le mosse a volere, e il sentimento richiesto dal mio volere, intercedono ancora altri sentimenti „. Dire perciò: “ questa relazione è necessaria „ significa: “ un determinato sentimento richiesto tien dietro a un altro determinato sentimento soltanto a condizione che determinati sentimenti intermedî, determinati nella loro qualità, quantità e successione, s'interpongano tra essi „.

Ma ogni sentimento è espressione della mia limitatezza, e dire: “ io ho causalità „ significa sempre: “ io allargo i miei confini „. Si afferma, quindi, che questo allargarsi può avvenire soltanto in una certa serie del procedimento, essendosi già affermato che la nostra causalità nel raggiungimento del fine è limitata all' uso di certi mezzi. Ora, appunto di questa da noi descritta determinazione e limitazione della nostra causalità dobbiamo qui trattare, come si vedrà dalla nostra deduzione. — Questa parte della nostra deduzione segna un progresso nella serie delle condizioni. Io non mi posso porre come libero, senza attribuirmi una reale causalità sull'esterno: è questa l'ultima proposizione da noi dimostrata. Ma a quali condizioni è a sua volta possibile l' attribuzione di questa causalità? È questo ora l'oggetto della nostra ricerca.

Dimostrazione.

1) La mia causalità è percepita come un molteplice in una serie continua.

La percezione della mia causalità in quanto percezione cade necessariamente, come già dicemmo, in un dato momento. Ma dal l'unione di più momenti nasce una durata o riempimento del tempo; perciò anche il singolo momento deve riempire un certo tempo; poichè dall'unione di più singoli della medesima specie non può nascere nulla che non si ritrovi in ciascun singolo. Ora, che significa dire: il momento **riempie** un certo tempo? Null'altro che questo: che in

esso si potrebbe differenziare un molteplice, e tale differenziazione, quando la si volesse fare, potrebbe protrarsi all'infinito; il che in nessun modo significa che il momento è differenziato, poichè soltanto a patto che non sia differenziato esso è un momento; e dire che il momento è posto come riempiente il tempo significa che è posta la possibilità in generale della suddescritta differenziazione. — Ciò che si ritrova nella percezione della causalità è la sintesi della nostra attività con una resistenza. Ma la nostra attività in quanto tale, come si è visto, non è nessun molteplice, sì bene assoluta pura identità; ed essa stessa va caratterizzata soltanto in relazione alla resistenza. Il molteplice da differenziare, dunque, dovrebbe essere un molteplice della resistenza.

Questo molteplice è necessariamente un molteplice di parti esterne le une alle altre, ossia un molteplice discreto; poichè soltanto a questa condizione esso riempie un tempo; esso è pensato come una serie. Ora come avviene la successione di questo molteplice nella serie? Dipende tale successione dalla libertà dell'intelligenza in quanto tale, ovvero la si riterrà anch'essa come determinata indipendentemente da essa intelligenza? Se, per es., questo molteplice fosse *a b c*, sarebbe consentito alla libertà del pensiero di porre invece anche *b c a*, o *c b a* ecc., ovvero in questa serie l'ordine dovrebbe essere tale da non potersi porre *b* se prima non sia posto *a*, e così di seguito? Evidentemente è quest'ultimo il caso che si verifica; poichè la causalità dell'Io da noi percepita è qualche cosa di reale; e nella rappresentazione del reale l'intelligenza, per quanto riguarda la materia della rappresentazione stessa, è sempre legata, mai libera.

Insomma, se guardiamo la cosa in generale, la mia causalità cade necessariamente nel tempo, poichè essa non può essere la **mia** causalità senza essere pensata; e ogni mio pensiero avviene nel tempo. Ma il tempo è una determinata serie di momenti successivi, nella quale ciascun momento è condizionato da un altro, che esso viceversa non condiziona, e ne condiziona un altro, da cui esso viceversa non è condizionato. D'altronde, il pensiero della nostra causalità è percezione di un reale; e nella percezione nulla dipende dal pensante in quanto tale. — La mia causalità, quindi,

viene rappresentata come una serie, il cui molteplice è un molteplice della resistenza, un molteplice la cui successione non è determinata dal mio pensiero, anzi dev' essere determinata indipendentemente da questo.

2) La successione di questo molteplice è determinata senza l'opera mia; è quindi essa stessa una limitazione della mia causalità.

Che la successione del molteplice nella mia causalità non sia determinata dal mio pensare è stato ora appunto dimostrato. E nemmeno è essa determinata dal mio operare, prodotta cioè dalla mia attività, come subito apparirà chiaro.

La resistenza non è il mio operare, è anzi il suo opposto; io non la produco, e quindi non produco neppure il minimo di ciò che è in essa e a essa appartiene. Ciò che produco è la mia attività, e in essa non c'è nessun molteplice e nessuna serie temporale, ma pura unità. Io voglio il fine e null'altro che il fine; voglio inoltre i mezzi soltanto perchè senza di essi non può essere raggiunto il fine. Questa relazione, dunque, è essa stessa una limitazione della mia causalità.

Ci spieghiamo ora più chiaramente circa il risultato della nostra presente ricerca.

1) L'idea della serie dedotta è la seguente. Vi dev'essere anzitutto un punto di partenza, in cui l'Io esce dalla sua originaria limitatezza e ha subito e immediatamente causalità; il quale punto di partenza, se per qualche motivo dovesse essere impossibile di spingere così indietro la nostra analisi, potrebbe benissimo apparire anche come una **pluralità** di punti di partenza. In essi, in quanto devono essere punti di partenza, l'Io è immediatamente causa per opera della sua volontà; non ci sono anelli intermedî per giungere a questa causalità. Di siffatti primi punti se ne devono pur dare, se l'Io dev'essere in generale una causa. Questi

punti pensati insieme noi chiamiamo, come apparirà più sotto, il nostro corpo articolato; e questo corpo non è altro che questi punti rappresentati e attuati mediante l'intuizione. Si chiami questo sistema dei primi momenti della nostra causalità il sistema A.

Ora, a **ciascuno** di questi punti si collegano molti altri punti, in cui l'Io per mezzo di quei primi può in modo molteplice diventare causa. Dico: a **ciascuno molti;** poichè se da ciascun punto si potesse agire soltanto in una maniera, ivi non si agirebbe liberamente, e si avrebbe in generale non un secondo agire ma soltanto la continuazione del primo. Si chiami questo sistema il sistema B. A ciascun punto del sistema B sono a loro volta collegati più punti di un terzo sistema C, e così, per dare un'immagine, viene descritta attorno a un punto fisso centrale un'infinita superficie circolare, nella quale ciascun punto può essere pensato come confinante con infiniti altri punti.

Da questa necessaria veduta della nostra causalità nasce per noi il mondo in generale e il mondo come un molteplice. Tutte le proprietà della materia — eccetto soltanto quelle che derivano dalle forme dell'intuizione — non sono altro che le relazioni della stessa materia con noi, e in particolare con la nostra causalità, poichè non è possibile per noi nessun'altra relazione; o, per esprimere questo pensiero trascendentalmente, secondo un accenno dato di sopra: esse sono le relazioni tra la nostra determinata finitezza e la nostra bramata infinità.

Dire che l'oggetto X nello spazio si trova **collocato di tanto lontano da me** significa, *idealiter* considerando, questo: nel percorrere lo spazio tra me e X, io devo prima concepire e porre questi e questi altri oggetti, per poter porre l'oggetto X; e, *realiter* considerando, significa questo: io devo prima penetrare come un ostacolo tanto e tant'altro spazio, per considerare lo spazio di X identico con quello in cui io mi trovo.

Dire che l'oggetto Y è duro, significa: in una certa **serie del mio operare** sento una determinata resistenza tra due determinati anelli di essa. Dire che esso oggetto diventa molle, significa: io sento mutata la resistenza nella medesima serie e al medesimo punto. E così per tutti i predicati delle cose nel mondo sensibile.

2) L'Io **reale, attivo e senziente** descrive, operando, una linea continua, nella quale non vi è assolutamente nessuna interruzione o qualcosa di simile; una linea, per cui inavvertitamente si procede verso l'opposto, senza che un mutamento appaia tra punti contigui, ma solamente tra punti distanti. L'Io **riflettente**, invece, apprende le parti, quali si vogliano, di questa linea progressiva come singoli momenti. Nasce, quindi, per lui una serie costituita da punti situati gli uni fuori degli altri. La riflessione procede, a dir così, **a sbalzi**, laddove la sensazione è **continua**. Certo, i due punti estremi di confine tra due momenti successivi — se fosse possibile averli in una linea divisibile all'infinito (ma nulla vieta frattanto di pensare così la cosa) — i due punti estremi di confine inavvertitamente si saldano l'uno nell'altro, e per questo s'identifica ciò che si ritrova nei due momenti separati; ma la riflessione si porta soltanto sull'opposto, e così si hanno diversi momenti e nasce una coscienza cangiante. Tuttavia, per il fatto che essa in un certo senso è anche tutta uguale, diventa possibile l'identità della coscienza.

3) Questa limitatezza della nostra causalità all'uso di certi determinati mezzi per conseguire un determinato fine dev'essere spiegata, dal punto di vista della coscienza comune, mediante una determinata costituzione delle cose, mediante determinate leggi naturali che oramai sono così. Ma di una tale spiegazione non si può restare in nessun modo soddisfatti dal punto di vista trascendentale di una filosofia pura, ossia da quel punto di vista in cui ogni non-Io è stato distaccato dall'Io, e quest'ultimo è pensato nella sua purezza. Da questo punto di vista appare del tutto assurdo supporre un non-Io come cosa in sè, facendo astrazione da ogni ragione. In qual modo, dunque, in tale connessione, deve spiegarsi la suddetta limitatezza, non già riguardo alla sua **forma**, riguardo, cioè, al perchè **in generale** una tale limitatezza debba essere posta, essendo appunto questa la questione da noi risolta con la presente deduzione, ma riguardo al suo contenuto, riguardo, cioè, al perchè tale restrizione venga pensata proprio nel modo in cui viene pensata? perchè, in altri termini, proprio certi mezzi e non certi altri debbono portare al conseguimento di un determinato fine? Non dovendosi qui assolutamente supporre nè cose in sè, nè leggi naturali

nel senso di leggi di una natura esterna a noi, tale restrizione si può intendere soltanto così: che l'Io abbia già in origine così limitato sè stesso e certamente non con libertà e arbitrio, poichè allora non **sarebbe** più limitato, ma in forza di una legge immanente della sua propria essenza, in forza di una legge naturale della sua propria natura (finita). Questo determinato essere ragionevole è ormai così conformato, da dover limitare sè stesso appunto così, e tale conformazione non è possibile spiegare ulteriormente, perchè essa deve costituire la nostra originaria limitazione, al di là della quale non possiamo spingerci col nostro **operare**, e quindi nemmeno col nostro **conoscere**. Chiedere una tale spiegazione equivale a contraddirla. Vi sono invece altre determinazioni dell'essere ragionevole, i cui fondamenti vanno dimostrati.

Se ora queste singole limitazioni, le quali in quanto tali avvengono soltanto **nel tempo**, le pensiamo raccolte insieme e come originario ordinamento **anteriore a ogni tempo** e **fuori di ogni tempo**, ecco che noi pensiamo anche i **limiti assoluti** dello stesso impulso primario. Esso è un impulso il quale può dirigersi ormai soltanto sopra una causalità determinata in una tale serie e sopra nessun'altra che questa; e tale esso è assolutamente. Tutto il nostro mondo, così l'interno come l'esterno, e l'interno soltanto in quanto è mondo reale, è perciò *ab aeterno* **prestabilito** per noi. " E l'interno soltanto in quanto è mondo reale „ ho detto, ossia soltanto in quanto è un mondo oggettivo in noi. Il puramente soggettivo (cioè l'autodeterminazione) non è prestabilito, e perciò noi siamo agenti liberi.

§ 8.

Deduzione di una determinatezza degli oggetti senza opera nostra.

Quinto teorema.

L'essere ragionevole non può attribuirsi nessuna causalità, senza presupporre a essa una certa causalità [da parte] degli oggetti.

Preliminari.

Si è già mostrato sopra (§ 4) come il pensiero della nostra libertà sia condizionato dal pensiero di un oggetto. Soltanto che allora questa oggettività fu derivata come pura materia grezza. L'esperienza comune, invece, insegna che non troviamo mai un oggetto che sia soltanto materia, e non sia sotto qualche rispetto già formato. Sembra, quindi, che la coscienza della nostra causalità venga condizionata non solo dal porre un oggetto in generale, sì bene anche dal porre una determinata forma degli oggetti. Ma l'esperienza [comune], sulla quale soltanto ci basiamo ora, è poi universale e necessaria? e se sì, in forza di quali leggi di ragione è tale? La risposta a questa domanda potrebbe influire sul nostro sistema.

Che ciascuna materia sia percepita necessariamente con una determinata forma, è un principio universale facilmente dimostrabile. Senonchè ora non abbiamo a occuparci soltanto di ciò, ma più specialmente della veduta circa la forma **determinata** che dobbiamo attribuire agli oggetti della nostra causalità anteriormente alla nostra causalità; e tale veduta potrebbe non ottenersi senza ricerche più profonde. — Le stesse parole dell'assioma enunciato non possono essere ancora chiarite qui, e dobbiamo invece attendere il completo spiegarsi del loro significato anch'esso dall'indagine che segue.

I.

Tesi. L'essere ragionevole non ha nessuna conoscenza, tranne che in seguito a una limitazione della sua attività.

Quanto si è detto sin qui contiene la dimostrazione di questa affermazione, la quale non è altro che il risultato delle ricerche fatte sinora. Io trovo **me stesso** soltanto come libero, e ciò soltanto in una reale percezione di una determinata auto-attività. Io trovo **l'oggetto** soltanto come limitante, e tuttavia come vinto dalla mia auto-attività. Senza coscienza di un'auto-attività non si ha in gene-

rale nessuna coscienza: ma quest' auto-attività non può essa stessa diventare oggetto di una coscienza, qualora non sia limitata.

Antitesi. Ma l'essere ragionevole, in quanto tale, non ha nessuna auto-attività se non in seguito a una conoscenza, a una conoscenza almeno di un qualche cosa in lui stesso.

Che qualche cosa sia il prodotto della mia auto-attività è un fatto che non si percepisce, nè può in alcun modo percepirsi; è invece assolutamente posto; ed è così posto nel momento stesso che è posta la forma della libertà (v. prec. pp. 86-87). Ma questa forma della libertà consiste in ciò: che la materiale determinatezza del volere si basi sopra un concetto del fine liberamente disegnato dall'intelligenza. Ora qui — prescindendo dal fatto che la stessa possibilità di un concetto-fine sembra essere condizionata dalla conoscenza di un oggetto a noi esterno e di una forma esistente in questo oggetto indipendentemente dall'opera nostra, perchè è un fatto attestato soltanto dalla coscienza comune, e noi non sappiamo ancora in che misura sarà confermato — è certo che, per la possibilità della percezione del mio volere, si presuppone sempre una conoscenza del mio concetto-fine in quanto tale. Ma [d'altra parte] solo in quanto percepisco me come volente e liberamente volente, l'attività diventa attività **mia,** attività di un essere ragionevole.

Come si vede, la condizione non è possibile senza il condizionato, nè il condizionato senza la condizione; il che indubbiamente è un circolo nella spiegazione, e mostra che sin qui non abbiamo ancora spiegato quella coscienza della nostra libertà, che dovevamo appunto spiegare.

(Si potrebbe facilmente risolvere questa difficoltà, supponendo che il primo momento di ogni coscienza — poichè soltanto di questo ora si tratta, mentre nel progresso della coscienza è facile, per mezzo dell'esperienza passata, pensare [distintamente] la scelta da parte della libertà e un disegno del concetto-fine anteriore alla decisione della volontà — supponendo, dico, che il primo momento di ogni coscienza consista in una sintesi assoluta del disegno del concetto-fine e della percezione di una volontà di questo fine. Di

modo che il concetto-fine non sarebbe prodotto in antecedenza, ma soltanto **pensato** subito e immediatamente nella e con la volontà, come prodotto con libertà allo scopo di poter trovare libera la volontà stessa. Sorgerebbe solamente questa domanda: se nessuna scelta potrebbe precedere la volontà, donde proverrebbe allora in realtà la determinatezza del fine o del volere, che qui fanno tutt'uno, e come si dovrebbe essa spiegare dal filosofo? — Poichè, quanto a spiegarla, come fa l'Io stesso, mediante un concetto-fine pensato come prodotto in antecedenza, l'abbiamo già veduto. — In questa maniera, infatti, [supponendo, cioè, la sintesi assoluta del volere e del concetto-fine], sarà realmente risolta la difficoltà e si risponderà in pari tempo a quest'ultima domanda. Ma [ora] e le regole di una procedura sistematica, e le altre scoperte che qui ci aspettiamo, ci costringono a cercare una base più profonda; e la presente osservazione è stata fatta soltanto per designare in precedenza la meta della nostra ricerca.)

II.

[*Sintesi*]. Conformemente alle note regole del [nostro] metodo sintetico, l'antitesi ora esposta va risolta mediante una sintesi del condizionato e della condizione, sì che entrambi siano posti come una sola e medesima cosa: sì che, nel nostro caso, l'attività stessa appaia come la conoscenza cercata, e la conoscenza stessa come l'attività cercata, e ogni coscienza prenda le mosse da qualche cosa che assolutamente unifichi in sè i due predicati. Si pensi l'unificazione ora descritta, e la contraddizione è realmente risolta.

Ma appunto in ciò sta la difficoltà: — nel semplice comprendere il pensiero che abbiamo richiesto, e nel vedere in esso qualche cosa di chiaro in generale. Noi dovremmo, quindi, secondo le regole del metodo sintetico, analizzare immediatamente il concetto sintetico ora stabilito, sino a comprenderlo; la qual via è la più difficile, perchè in generale la sintesi stabilita è una delle più astratte che si abbiano in tutta la filosofia.

C'è però un metodo più facile, e poichè qui a noi interessano più i risultati stessi che non la conoscenza dell'originaria proce-

dura sintetica della ragione — la quale del resto fu già sufficientemente descritta altrove e anche col più alto rigore applicata (specialmente nella nostra *Dottrina del Diritto*) — così vogliamo servirci di questo metodo più facile. E invero, circa quel primo punto da cui ogni coscienza prende le mosse, noi per altra via abbiamo già tanto appreso, che molto opportunamente nella nostra ricerca possiamo procedere da queste caratteristiche già note, ed esaminare se per esse sia risolta anche la presente difficoltà e se in esse sia contenuta parimenti la sintesi ora descritta: il qual metodo non è che l'altro invertito.

III.

[*Dimostrazione col metodo più facile ora indicato*]. Se si pensa l'Io originariamente oggettivo — e così viene esso trovato prima di ogni altra coscienza —, non si può descrivere la sua determinatezza altrimenti che per mezzo di una tendenza o di un impulso, come subito in principio abbiamo già fatto abbastanza. La natura oggettiva di un Io in nessun modo è un essere o un permanere *(ein Sein oder Bestehen)*; poichè allora diventerebbe il suo opposto, la cosa. La sua essenza è assoluta attività e null'altro che attività: ma l'attività, oggettivamente presa, è **impulso** *(Trieb)*.

Ho detto: " se si pensa l'Io **in generale** [originariamente] oggettivo ", perchè, dopo che il soggettivo in lui è stato separato e, secondo la nostra precedente descrizione (§ 2), pensato come un assoluto potere di libertà, l'oggettivo, [considerato] in questa relazione con la libertà, è legge morale per la libertà stessa.

Ma l'Io non è puramente oggettivo: poichè allora sarebbe una cosa, non già un Io. La sua originaria determinatezza è quindi determinatezza non solo di un essere, sì bene anche di un pensare, prendendo quest'ultimo vocabolo nel suo più largo significato, esteso cioè a tutte le manifestazioni dell' intelligenza. Ma una pura **determinatezza** dell'intelligenza, senza alcun intervento della sua libertà e auto-attività, si chiama un **sentimento**; così, infatti, fu occasionalmente determinato e derivato anche qui (v. § 3) questo concetto. — Una cosa è qualche cosa, e con ciò finisce la sua determi-

natezza. L'Io, invece, non è mai puramente; esso non è nulla di cui non sappia; il suo essere si riferisce immediatamente e necessariamente alla sua coscienza. Questa pura determinazione, esistente nell'essere e nell'Egoità *(Ichheit)*, si chiama sentimento. Se, dunque, l'Io viene posto originariamente con un impulso, come sua determinazione oggettiva, esso viene necessariamente posto anche con un sentimento di questo impulso. E in tal maniera acquisteremmo una necessaria e immediata coscienza, alla quale potremmo ricollegare la serie della coscienza rimanente. Tutta la coscienza rimanente, la riflessione, l'intuizione, il concetto, presuppone un'applicazione della libertà, e questa a sua volta presuppone molte altre condizioni. [Il sentimento, invece, non presuppone null'altro] io sono **senziente**, semplicemente perchè io **sono**. — Questo sentimento dell'impulso in particolare — lo diciamo soltanto di sfuggita — si chiama **brama** *(Sehnen)*, ed è un'indeterminata (non determinata cioè da nessun concetto di oggetto) sensazione di un bisogno.

Ora questo originario sentimento dell'impulso è appunto l'anello sintetico da noi sopra descritto. L'impulso è un'attività che nell'Io diventa necessariamente conoscenza, e questa conoscenza non è un'immagine, o qualcosa di simile, dell'attività dell'impulso; essa è l'attività stessa immediatamente rappresentata. Se è posta l'attività, è immediatamente posta anche la conoscenza di essa, e se questa conoscenza è posta, nella sua forma, come sentimento, è posta anche l'attività stessa. — Nelle rappresentazioni propriamente dette l'oggettivo, sotto un certo rispetto, deve ancor sempre esistere indipendentemente dalla rappresentazione stessa, o come cosa reale oppure come legge di ragione; poichè soltanto così esso diventa un oggettivo, e solo così è possibile distinguerlo da un soggettivo. Nel sentimento, invece, sono entrambi assolutamente uniti; un sentimento è senza dubbio nulla senza un sentire, anzi è il sentire stesso; è sempre qualcosa di soltanto soggettivo.

Con questo originario sentimento viene risolta radicalmente la difficoltà accennata di sopra. Non si può ammettere nessuna attività senza conoscenza, poichè a ogni attività fu presupposto un concetto-fine liberamente disegnato. Ma, d'altra parte, non si può am-

mettere nessuna conoscenza senza presupporle un'attività, poichè ogni conoscenza fu derivata dalla percezione della nostra limitatezza nell'agire. Ma ora ci si rivela qualche cosa d'immediatamente conoscibile: il nostro impulso originario; il primo atto è soddisfazione di questo impulso e in relazione a esso quell'impulso appare come concetto-fine liberamente disegnato; il che è anche pienamente giusto, in quanto l'Io stesso dev'essere trattato come assoluto fondamento del proprio impulso.

IV.

Allorchè sento, io sono, come si è detto, interamente e sotto ogni riguardo legato. E nemmeno ho la libertà che è in ogni rappresentazione, quella cioè di poter anche astrarre dall'oggetto della rappresentazione stessa. [Nel sentimento] non io **pongo** me stesso, ma e oggettivamente, in quanto **spinto** *(getrieben)* dall'impulso, e soggettivamente, in quanto **senziente** *(fühlend)* questo impulso, **sono** posto. E se viene posto come Io soltanto ciò che è coscientemente libero e auto-attivo — e questo avviene sempre dal punto di vista della coscienza comune —, allora l'oggetto e il soggetto dell'impulso non appartengono, in quanto tali, all'Io, ma gli sono contrapposti. Il mio pensare e il mio operare, invece, appartengono a me e costituiscono l'Io stesso.

La base di distinzione tra questi miei predicati, sotto il rispetto descritto, è la seguente: io, in quanto libero, non sono il fondamento del mio impulso nè del sentimento da esso destato; non dipende dalla libertà come io mi senta o non mi senta; invece deve dipendere puramente e semplicemente dalla libertà in che modo io pensi e agisca. Il primo [il sentire] non è un prodotto della libertà, e la libertà non ha su di esso il minimo potere; l'ultimo [il pensare e l'agire] è puramente e semplicemente prodotto dalla libertà, e senza di essa in generale non esisterebbe. Ma nemmeno l'impulso e il sentimento di esso debbono avere nessuna causalità sulla libertà. Malgrado l'impulso, io posso determinarmi contrariamente a esso; e se anche mi determino conformemente a esso, sono sempre io stesso ciò che mi determina, non già l'impulso.

La base di relazione tra questi predicati è la seguente: quantunque di ciò che appartiene all'Io una parte debba essere possibile soltanto per opera della libertà, e un'altra parte debba essere indipendente dalla libertà, nel modo stesso che la libertà dev'essere indipendente da essa, tuttavia la sostanza a cui le due parti appartengono è assolutamente una e identica, e come una e identica viene posta. Io che sento e io che penso, io che sono spinto dall'impulso e io che mi decido con libera volontà, sono sempre il medesimo Io.

Se anche, come giusto ora fu ricordato, il mio primo atto non può essere altro che una soddisfazione dell'impulso, e il concetto-fine gli è dato dall'impulso stesso, quest'ultimo, nondimeno, in quanto concetto-fine, è posto con ben altra determinazione che quella di puro impulso: — sotto l'aspetto di puro impulso viene posto come irrevocabilmente così costituito da non poter essere altrimenti; sotto l'aspetto, invece, di concetto-fine vien posto come di natura tale che avrebbe potuto essere anche diversamente. Certo, io seguo l'impulso, ma col pensiero che avrei potuto anche non seguirlo. Soltanto a questa condizione la manifestazione della mia forza diventa un **agire**; soltanto a questa condizione è possibile l'auto-coscienza e la coscienza in generale.

Abbiamo già distinto, dianzi, questa veduta oggettiva dell'Io, secondo la quale in lui è originariamente posto un determinato impulso e da questo vien derivato un sentimento, da un'altra veduta oggettiva del medesimo Io, la quale appare come legge morale. Tale distinzione si può rendere ora anche più chiara. *a) Materialiter* l'una e l'altra veduta si distinguono in ciò: la legge morale non viene affatto derivata da un'oggettiva determinatezza dell'impulso, ma solamente dalla forma dell'impulso in generale, in quanto impulso di un Io, dalla forma, cioè, dell'assoluta autonomia e indipendenza da ogni *quid* esterno; nel sentimento dell'impulso, invece, viene presupposto un determinato bisogno materiale. *b) Formaliter*, poi, le due vedute sono da distinguere per questo: la legge morale non preme assolutamente su noi, non è infatti sentita, e non esiste indipendentemente dalla libera riflessione, ma sorge in noi soltanto da una riflessione sulla libertà e dalla relazione tra quella forma di ogni impulso in generale e la libertà; il sentimento

dell'impulso materiale, invece, preme su noi. *c)* Per quanto riguarda la **relazione,** infine, l'impulso ora ricordato non si riferisce affatto alla libertà, laddove ben si riferisce alla libertà la legge morale, poichè proprio **per questa** essa è legge.

Abbiamo esposto, sopra, il concetto di un originario, determinato sistema della nostra limitatezza in generale; [ma] la manifestazione del limitato e della limitatezza in noi è appunto impulso e sentimento; esiste, dunque, un originario, determinato sistema di impulsi e sentimenti. — Ciò che è stabilito e determinato indipendentemente dalla libertà si chiama, secondo quanto dicemmo sopra, **natura;** nel sistema di impulsi e sentimenti, quindi, deve pensarsi come natura; e poichè la coscienza di questa [natura] s'impone a noi, e la sostanza [ossia l'Io] in cui quel sistema si trova dev'essere in pari tempo quella stessa che liberamente pensa e vuole e che poniamo come noi stessi, così [quel sistema] deve pensarsi come **nostra** natura.

[In altri termini]: sotto un certo rispetto e senza pregiudizio dell'assolutezza della mia ragione e della mia libertà, io stesso sono **natura;** e questa mia natura è un **impulso.**

V.

Senonchè, non soltanto pongo me come natura, ma suppongo altresì, fuori della mia, anche un'altra natura; e ciò in parte perchè sono necessitato a riferire la mia attività in generale a una materia esistente indipendentemente da me; in parte perchè questa materia, sempre indipendentemente da me, deve avere almeno quella forma secondo la quale sono costretto a passare attraverso determinati anelli intermedî per giungere al mio fine. Ora, quelle due nature, in quanto debbono essere entrambe natura, sono necessariamente pensate come **uguali;** ma, in quanto l'una dev'essere la **mia** natura e l'altra una natura esterna, sono necessariamente **opposte.** Quindi sono entrambe pensate mediatamente, l'una mediante l'altra; il che non è che la generale relazione propria di tutti gli opposti che hanno una caratteristica comune. In altri termini, la mia natura dev'essere originariamente spiegata e derivata dall'intero sitema della natura, e su di esso deve basarsi.

Ancora poche parole, qui, su quest'affermazione già abbastanza notificata e chiarita dalla rimanente [mia] opera filosofica. Si tratta di una spiegazione e di una derivazione che l'Io stesso fa dal punto di vista della coscienza comune, non già della spiegazione del filosofo trascendentale. Quest'ultimo trae la spiegazione di tutto ciò che avviene nella coscienza dall'ideale agire della ragione in quanto tale; il primo, invece, [ossia l'Io della coscienza comune] pone, per la spiegazione, oggetti esterni a ciò che dev'essere spiegato. — Inoltre l'Io [della coscienza comune] non diventa cosciente del suo spiegare, in quanto tale, sì bene dei prodotti di questo spiegare. — In altre parole: è chiaro [per il filosofo trascendentale] che la percezione proviene dalla natura [che è] in me, e in nessun modo dalla natura [che è] fuori di me, e che la prima è l'intermediaria, mentre la seconda è l'intermediata, conosciuta, cioè, mediatamente, in seguito alla conoscenza della prima, ovvero posta a spiegazione della prima. Ma [per l'Io della coscienza comune] la serie del reale procede al contrario, ossia dalla natura che è fuori di noi; e da questa [natura esterna] dev'essere ora determinata la nostra natura, in essa deve trovarsi il fondamento per cui la nostra natura è così e non altrimenti.

Come sarà spiegata, dunque, la nostra natura? ovvero, che altro ancora è implicito nell'ipotesi di una natura in noi? o anche, a quali condizioni è possibile attribuire a noi una natura? — Ecco la ricerca che ci occuperà da questo momento.

La mia natura è un impulso. [Orbene], come si può concepire in generale un impulso in quanto tale? che val quanto dire: in che modo il pensiero di esso viene mediato in esseri come noi, che pensano soltanto discorsivamente e per via di mediazione?

Servendoci del modo di pensare opposto, possiamo rendere assai chiaro quello di cui si tratta ora qui. Che cosa si abbia in una serie di cause ed effetti io concepisco assai facilmente secondo la legge del meccanismo naturale. A ciascun anello della serie è comunicata la sua attività da un altro anello a lui esterno, ed esso la dirige a sua volta a un terzo anello pure esterno. In una tale serie una certa quantità di forza è soltanto trasmessa di anello in anello e attraversa sempre uguale tutta la serie. Donde possa

venire questa forza non si apprende mai, essendo noi costretti a risalire da ciascun anello sempre all'indietro, senza giungere mai a una forza originaria. Questa forza percorrente tutta la serie è ciò mediante cui viene pensato l'agire e il patire di ciascun anello della serie. — Non in tal maniera, invece, si può concepire l'impulso, e quindi non lo si può pensare in generale come un anello di una tale serie. Si supponga una causa che dall'esterno operi sul sostrato dell'impulso: nasce, allora, anche un'attività che reagisce verso l'esterno sopra un terzo termine; ovvero, se questa causa non ha nessuna forza sul sostrato dell'impulso, non nasce nulla. L'impulso è, quindi, qualche cosa che nè viene dal di fuori nè va al di fuori: è una forza interna del sostrato [diretta] sopra sè stessa. **Autodeterminazione** è il concetto mediante il quale si può pensare un impulso.

Dunque, la mia natura, in quanto deve consistere in un impulso, viene pensata come determinante sè stessa da sè stessa; poichè soltanto così si può concepire un impulso. Ma che in generale esista un impulso, è, dal punto di vista dell'intelligenza comune, semplicemente un fatto di coscienza, oltre il quale quel punto di vista non va. Soltanto il filosofo trascendentale va oltre quel fatto, per fornirne appunto il fondamento.

Corollario.

Nel primo modo di procedere si ha quella facoltà di giudicare che il Kant chiama **sussuntiva** *(subsumirend)*, nel secondo modo quell'altra che egli chiama **riflessiva** *(reflectirend)*. La differenza è questa: *a)* La legge del meccanismo naturale non è altro che la legge del succedersi delle riflessioni e del loro reciproco determinarsi (in virtù di che nasce in generale il tempo e l'identità della coscienza nel progresso del tempo), trasferita sugli oggetti. L'intelletto, in questo modo di pensare, percorre del tutto meccanicamente la sua via naturale; e la libera facoltà di giudicare non ha altro ufficio che riflettere a ciò che essa fa come intelletto meccanico, per diventare cosciente di ciò che fa. La cosa è compresa senza nessun intervento di libertà o di riflessione, mediante

il puro meccanismo della facoltà di conoscere; e questa procedura si chiama giustamente sussumere. *b)* Nel secondo caso il comprendere non avviene affatto secondo questo meccanismo; nasce, quindi, nell'animo un urto e un dubbio (e perciò un'imperiosa riflessione su di essi) che quel comprendere non si ottenga. Ma dire che così il comprendere non si ottiene e che tuttavia esso dev'essere ottenuto (dev'essere, cioè, incorporato nell'unità dell'auto-coscienza) significa dire che la procedura del pensare va rovesciata: (proprio alla maniera per cui la proposizione: " non esiste nell'Io una data ragione — e tuttavia vi dev'essere questa data ragione „ equivale a dire: " questa data ragione esiste nel non-Io „). La funzione della facoltà riflessiva di giudicare interviene solamente lá dove non è possibile la sussunzione; e il giudizio di riflessione **dà a sè stesso la propria legge,** quella cioè di rovesciare la legge di sussunzione.

VI.

La natura — per ora certo soltanto la **mia,** la quale peraltro nella sua essenza è [sempre] natura — **determina sè stessa.** Ma la natura, in quanto tale, è caratterizzata dalla sua opposizione alla libertà: ossia da questo, che ogni essere della libertà deve procedere da un pensiero, ogni essere della natura, invece, deve procedere a sua volta da un essere assoluto. Quindi non può la natura, in quanto tale, determinarsi, al pari di un essere libero, **mediante un concetto.** Dire che la natura determina sè stessa, significa dire: essa è determinata a determinare sè stessa dalla sua propria essenza; ossia: *formaliter* è determinata a determinarsi in generale, e non può mai essere indeterminata, come può esserlo benissimo invece un essere libero; *materialiter,* poi, è determinata a determinarsi **appunto così,** senz'avere, al pari dell'essere libero, la scelta tra una certa determinazione e la sua opposta.

La mia natura non è tutta la natura. C'è ancora una natura fuori di essa, la quale è posta appunto a spiegare la determinazione della mia natura. Ora la mia natura è [stata] descritta come un impulso; e quest'impulso dev'essere spiegato, ed è infatti originariamente spiegato, da quest'altra natura; o, in altri termini, la

determinatezza della mia natura in forma d'impulso è il risultato della determinatezza di tutta la natura. L'impulso appartiene a me in quanto sono **natura**, non in quanto sono intelligenza; poichè l'intelligenza, in quanto tale, non ha sull'impulso, come si è visto, il menomo influsso. Col concetto di natura, quindi, è sinteticamente unito il concetto d'impulso, e il secondo deve spiegarsi col primo; onde tutto ciò che è pensato mediante il primo concetto, viene pensato come impulso. Dunque, tutto ciò che è pensato come natura è pensato come determinante sé stesso.

Come io debbo separare la mia natura dalla natura rimanente, similmente, poichè la natura in generale è un molteplice, io posso separare anche le parti della natura fuori di me le une dalle altre. S'intende che si parla, qui, soltanto di una separazione ideale. Se possa darsi, poi, anche un altro fondamento di separazione che non sia la libertà di un pensiero arbitrario, se possano esservi, cioè, **realmente** e indipendentemente dal nostro pensiero, parti di natura separate, questo per ora vogliamo lasciare indeciso.

Anzitutto la parte così separata dev'essere in virtù di sè stessa ciò che è; ma il fondamento del suo determinarsi così si ritrova nel tutto. Senonchè il tutto non è altro che la reciproca azione della somma chiusa di tutte le parti. — Ovvero, ancor più chiaramente: fai astrazione, in questo mentre, da te stesso in quanto natura (poichè nella tua natura c'è una differenza caratteristica rispetto a ogni altra natura quale è stata posta finora, e cioè la necessità di limitare sè stessa proprio così e di attribuirsi quel tanto e non più, quel tanto e non meno) e rifletti puramente alla natura esterna. Separa da essa quella parte che vuoi. La ragione del fatto, per cui tu vieni a considerare appunto questo *quantum* della natura come una parte separata, sta soltanto nella tua libera riflessione. Chiama questa parte X. In X vi è impulso e un determinato impulso. Ma che questo impulso sia appunto così, è determinato dal fatto che al di là di X esiste ancora tanta natura, la quale con la propria esistenza a lui esterna limita l'impulso che ha X a essere tutto, lasciandogli appunto una tale limitata quantità di realtà e per il resto solamente un impulso. — Se non avessimo dovuto caratterizzare la natura in generale come un impulso, tutto ciò che X non è,

sarebbe da porre, in lui, soltanto come negazione; nell'attuale condizione, invece, [intesa, cioè, la natura come impulso], tutto ciò che X non è deve pensarsi in X come impulso. Ossia, la tendenza alla realtà in generale è diffusa nel tutto ed esiste in ciascuna parte del tutto. Ma poichè ciascuna parte è soltanto una parte, a essa manca tutta la realtà delle altre parti, e per questa [realtà] le rimane soltanto un impulso. Il fatto che questo [residuo] è soltanto un impulso, e appunto **quel tale** impulso, ha la sua ragione in ciò, che fuori della parte c'è ancora qualche cosa, e qualche cosa che è determinato appunto così.

Se attualmente proprio X è per me una parte separata, ciò avviene perchè io l'ho reso tale con la libertà del pensiero. Nulla m'impedisce di separar da esso con la medesima libertà una parte [della natura esterna] = Y. Anche in Y c'è un impulso, determinato da tutto ciò che esiste fuori di esso, compreso ciò che dianzi attribuivo a X. E nulla impedisce che io di nuovo separi da Y una parte = Z, la quale starà a Y appunto come Y stava a X. — Breve, in questa procedura non si ha assolutamente nessun primo e nessun ultimo. Io posso fare di ciascuna parte un tutto, e di ciascun tutto di nuovo una parte.

Ciò che è costituito in modo che a ciascuna parte di esso si debba attribuire un'auto-determinatezza, e nondimeno tale auto-determinatezza sia a sua volta **il risultato dell'auto-determinatezza di tutte le altre parti,** si chiama un **tutto organico.** Ciascuna parte di esso, all'infinito, può considerarsi a sua volta come un tutto organico, o anche come una parte. Solo il sommo *(das Höchste)* non può essere considerato come una parte. — **La natura in generale è quindi un tutto organico, ed è posta come tale.**

Possiamo illustrare il concetto, a cui si giunge qui, anche da un altro lato. Secondo la concezione del meccanismo naturale, ciascuna cosa è per virtù di un'altra cosa ciò che è, e manifesta la propria esistenza in una terza. Secondo la concezione dell'impulso, ciascuna cosa è per virtù propria ciò che è, e manifesta la propria esistenza in sè stessa. Se ora si deve pensare un essere libero, questa concezione vale in tutto il suo rigore, senza la minima modificazione, non però come concetto dell'impulso, sì bene come

concetto dell'assoluta libertà. La libertà è **direttamente opposta** al meccanismo naturale, e in nessun modo viene determinata da esso. Ma se parliamo di un impulso di **natura,** allora il carattere della natura in generale, che è quello del meccanismo, dev'essere mantenuto accanto al carattere dell'impulso, e perciò entrambi vanno sinteticamente congiunti; con che noi avremo tra la natura, in quanto puro meccanismo (o anche concetto di causalità), e la libertá, in quanto opposto diretto di ogni meccanismo (o anche concetto di sostanzialità), un anello di congiunzione (di cui certamente abbiamo il massimo bisogno per ispiegare la causalità della libertà nella natura).

Il concetto di questa sintesi non potrebbe essere altro che quello appunto da noi svolto. Qualcosa, = A, è certamente per virtù propria ciò che è; ma il fatto che esso è per virtù propria appunto ciò, ha il suo fondamento in altro, in ogni possibile — A; e il fatto che quest'altro è appunto quel che è, e determina A appunto così, ha a sua volta il suo fondamento in A stesso, in quanto che, viceversa, anche — A è per opera di A ciò che è. Per tal modo la necessità e l'indipendenza sono unite, e noi non abbiamo più il semplice filo della causalità, ma il circolo chiuso dell'azione reciproca.

VII.

Io devo porre la **mia natura** come un tutto chiuso, al quale, secondo la precedente spiegazione e prova addotta, appartiene precisamente quel tanto, nè più nè meno. Dal punto di vista della coscienza comune, da noi adottato ora in tutta la nostra ricerca, il concetto di questa totalità non può spiegarsi con una riflessione di quella coscienza, come la spiega certamente il filosofo trascendentale; esso è semplicemente dato. La mia natura è *ab origine,* una volta per sempre, così determinata e stabilita, e questa totalità stessa è natura.

Anzitutto, in qual modo concepisco io in generale, e con quale legge penso io come un tutto reale e organico qualche cosa in natura, che invece è soltanto una parte della natura in generale? —

Questa domanda è certamente giustificata, perchè finora noi abbiamo dedotto come un tutto reale soltanto la totalità della natura, non già una parte di essa; mentre invece è un fatto che almeno la nostra natura noi pensiamo come un tutto chiuso, pur non essendo essa che una parte della totalità della natura.

Ho detto: un tutto **reale**; e questa determinazione è il punto capitale. Spiego subito questo concetto mediante il suo opposto. — Secondo il modo in cui giusto ora consideravamo la natura, dipendeva completamente dalla libertà della riflessione circoscrivere come un tutto ogni qualsivoglia parte, e dividere poi a volontà questa parte, e le parti di essa circoscrivere di nuovo come altrettanti tutti, ecc. Io avevo un tutto, ma il mio tutto era tale soltanto perchè tale l'avevo reso io stesso; e non c'era nessun altro fondamento di determinazione dei suoi limiti, tranne la libertà del mio pensiero. Io avevo un tutto ideale, un'unità collettiva, non già un'unità reale, avevo un aggregato, non già un composto. Se il mio tutto dev'essere quest'ultimo [ossia un' unità reale e organica], allora le parti stesse, e certamente senza intervento del mio pensiero, devono riunirsi in un tutto.

La **realtà** è determinata da un' imposizione [fatta] alla riflessione: mentre al contrario nella rappresentazione dell' ideale la riflessione è libera. Tale libertà di delimitare ad arbitrio il tutto dovrebbe essere tolta, e l' intelligenza dovrebbe essere costretta ad attribuire a un tutto precisamente quel tanto e non più, se si vuole ottenere un tutto reale. Così appunto è avvenuto, secondo che si è detto, per la rappresentazione della **mia** natura come un tutto chiuso.

In virtù di quale legge del pensiero dovrebbe sorgere per noi questa necessità di una determinazione di limiti? — Dove non si può comprendere con la sola sussunzione, sottentra la legge della facoltà giudicatrice riflessa, e quest' ultima non è che l' inversione della prima. Ora potrebbe benissimo accadere che la nostra facoltà giudicatrice, una volta pervenuta nel dominio della riflessione, non riuscisse a comprendere neppure secondo la legge sorta dalla pura inversione della legge di sussunzione; essa dovrebbe allora di nuovo invertire questa legge, per la ragione fornita di sopra, e

noi avremmo una legge composta della riflessione, una reciproca azione della riflessione con sè stessa. (In generale bisogna sempre comprendere; ma se non si riesce a comprendere secondo una legge, ciò significa necessariamente che vi si riuscirà secondo una legge opposta). Ogni parte della natura è quel che è, per virtù propria e per sè stessa; così, secondo il semplice concetto di riflessione. Secondo, invece, il concetto che sorge dalla inversione e composizione [del concetto di riflessione], non la parte è per virtù propria e in sè ciò che è, ma il suo tutto; ciascuna parte del tutto è quindi determinata da tutte le rimanenti parti del medesimo tutto: e ciascun tutto chiuso è esso stesso da riguardare come dianzi abbiamo riguardato tutto l'universo; il quale ultimo [perciò] da una totalità di parti si muta in una totalità di totalità, in un sistema di totalità reali.

Analizziamo ora meglio questo nuovo concetto, e colleghiamo quindi il nostro ragionamento presente con quanto si è detto di sopra. — Secondo la dottrina esposta anteriormente, ogni parte da noi considerata aveva la sua misura di realtà, e per ogni altra realtà aveva un impulso. Impulso e realtà stavano in reciproca azione e reciprocamente si esaurivano. In nessuna parte c'era nè un impulso verso una realtà che essa possedesse già, nè una lacuna che essa non avesse l'impulso di colmare. Questa maniera di considerare si poteva da noi continuare ovvero interrompere a piacere; essa conveniva a qualsiasi oggetto in cui c'incontrassimo e tutto era perfettamente uniforme.

Ma ora deve supporsi dato un determinato = X, il quale non si lasci comprendere per mezzo di questa legge. Come dovrebb'essere costituito esso allora? Si consideri una qualsivoglia parte di X e si chiami A. Se in A impulso e realtà non si potessero spiegare reciprocamente l'uno con l'altro; se l'impulso tendesse a una realtà che non manchi in A e che ad A non appartenga; ovvero se esso impulso non si portasse verso una realtà che manchi in A e che ad A appartenga: non si potrebbe A nè spiegare nè comprendere da sè stesso e la riflessione sarebbe spinta più oltre. Il fatto del comprendere non si sarebbe compiuto; io non avrei nulla compreso, e sarebbe chiaro che non avrei dovuto separare arbitra-

riamente la parte A da X. — Si consideri ora il residuo di X = B. Se riguardo all'impulso e alla realtà di B, considerato in sè e per sè, le cose stessero come in A: ma si trovasse che l'impulso in B tende a una realtà mancante in A, e che l'impulso in A tende a una realtà mancante in B, io sarei subito ricondotto a passare dalla mia considerazione di B a quella di A, per cercare se veramente in A manchi quella realtà verso la quale ho scoperto un impulso in B, e se in A si ritrovi veramente un impulso verso quella realtà, di cui ho scoperto la mancanza in B. Io dovrei arrestarmi ed esaminare ancor una volta la cosa, riflettere cioè sulla mia riflessione, e per tal modo limitarla; si avrebbe così una riflessione composta, e poichè [in essa] domina la necessità, si avrebbe una **legge** di riflessione composta. — Inoltre non potrei comprendere A senza giovarmi a ció di B, e viceversa; insomma, **dovrei** raccogliere entrambi sinteticamente in un concetto, e X diventerebbe quindi un tutto **reale,** non più soltanto ideale.

Ma ora X (il che serve a completare il concetto che stiamo trattando) è natura in generale e natura organica, e perciò la legge universale di quest' ultima natura deve convenire anche a esso. In quanto che esso è divisibile all'infinito. Quindi io posso dividere A in b, c, d; b di nuovo in e, f, g, e così all'infinito. Ciascuna parte ha, come natura in generale, realtà e impulso, e, per questa ragione, indipendenza; ma a ciascuna parte accade di non potere spiegare da sola la relazione tra la sua realtà e il suo impulso; poichè altrimenti non sarebbe più una parte del tutto reale X. — Nessuna parte può essere spiegata prima che siano raccolte insieme tutte le parti di X. Ciascuna parte si sforza di soddisfare il bisogno di tutte, e tutte, d'altro canto, si sforzano di soddisfare il bisogno di ciascuna. Ciò che soltanto nella maniera suaccennata può essere compreso, chiamiamo provvisoriamente (sino a che non troviamo un nome più adatto) un **reale tutto organico.**

Io stesso, almeno, sono un siffatto tutto [organico] naturale *(Naturganzes)*. Se fuori di me ve ne siano ancora altri della medesima specie non è a decidere per il momento. La decisione dipenderà da questo, se io possa o no comprendere me stesso come una siffatta totalità [organica] naturale senza supporre altre totalità [or-

ganiche] naturali fuori di me. — Qui si tratta soltanto della questione, come una siffatta totalità reale si possa spiegare con la natura, e quali nuovi predicati mediante questa spiegazione vengano aggiunti alla natura.

Quando si richiede che qualche cosa sia spiegato con la **natura**, si richiede che esso sia spiegato con una legge di necessità fisica, non già morale. Con la semplice affermazione di una tale spiegabilità si viene quindi ad affermare che per la natura è necessario il fatto di organizzarsi in totalità reali, e che tra le qualità che assolutamente le appartengono si ritrova tale fatto, e che l'essere ragionevole è costretto a pensare la natura così e non altrimenti.

(Non si prenda, dunque, rifugio in un argomento della pigra ragione col supporre un'Intelligenza come la creatrice e l'ordinatrice del mondo; perchè, tra l'altro, è anzitutto assolutamente impensabile che un'intelligenza crei materia; in secondo luogo non è ancora concepibile come la ragione possa esercitare influsso sulla natura, anzi questo appunto dobbiamo noi spiegare in questo secondo libro. Poi, potrà un'intelligenza comporre e connettere di continuo fin che voglia, ma da ciò nascerà un aggregato, un collegamento, mai una fusione, la quale presuppone un'interna forza nella natura stessa. E nemmeno si tenti spiegare l'organizzazione con leggi meccaniche. In esse si ritrova un perpetuo spingere e respingere della materia, un'attrazione e repulsione, e nulla più. Quella legge [dell'organizzazione], invece, è una legge immanente della natura, una legge che l'essere ragionevole deve pensare nel concetto stesso di natura, per potersi spiegare questa; mentre la legge stessa non può essere spiegata più oltre. Spiegarla più oltre significherebbe derivarla dal meccanismo. — S'intende che soltanto dal punto di vista della coscienza comune o della scienza questa legge è un assoluto da non spiegare più oltre. Dal punto di vista trascendentale o da quello della *Dottrina della scienza* essa si può benissimo spiegare, poichè da questo punto di vista tutta la natura si spiega e viene dedotta dall'Io).

Solamente si domanda: che specie di legge possa essere; quale determinato processo della natura debba necessariamente ammet-

tersi con essa. Secondo la legge sopra stabilita, ogni cosa che sia cosa di natura *(Naturding)* è per virtù propria e per sè stessa ciò che è; nessuna è qualche cosa a un'altra cosa, e nessun'altra cosa è qualche cosa a essa; ciò che è uno, non è nessun altro. — È questo il principio di sostanzialità; mentre quello del meccanismo naturale è il principio di causalità. Secondo la nostra legge presente, non c'è nessun elemento possibile a cui quel principio [di sostanzialità] convenga: — dico **elemento** soltanto per potermi esprimere, ma intendi questo vocabolo nel senso **ideale**, non già nel senso **reale**: non come se si dessero elementi indivisibili in sè, ma perchè per considerare qualche cosa bisogna cessare di dividere; — nessun elemento, dico, è sufficiente a sè stesso, nè è per sè stesso o per opera propria indipendente; esso ha bisogno di un altro, e quest'altro ha bisogno di esso. Vi è in ciascuno un impulso per un estraneo. — E se ciò avviene in virtù di un'universale legge di natura, ecco che l'impulso così determinato si estende alla natura tutta quanta. Questa legge di natura può quindi esprimersi così: ciascuna parte di natura è spinta a unire il suo essere e il suo operare con l'essere e l'operare di un'altra determinata parte di natura e anche, se si pensano quelle parti nello spazio, a intrecciarsi con essa nello spazio. Questo impulso si chiama **impulso di formazione** *(Bildungstrieb)* nel senso attivo e passivo della parola: impulso a formare e a lasciarsi formare; ed esso è necessario in natura; non è un ingrediente estraneo, senza di cui la natura potrebbe ancora esistere. Soltanto si badi bene a non pensar la sua sede qui o là, in questa o in quella parte, o, per amor di Dio, a non pensare esso stesso come una parte separata. Esso non è una sostanza, ma un accidente; e un accidente di tutte le parti.

E così noi, per il fatto che abbiamo posto l'organizzazione dell'Io come risultato di una legge di natura, abbiamo guadagnato tanto almeno da ritrovare l'impulso all'organizzazione esteso a tutta quanta la natura: poichè, se questo impulso abbia avuto fin qui causalità anche fuori di noi, è questione sulla quale non dobbiamo deciderci ora.

Ma in me — e questo è il secondo punto [guadagnato] — questo impulso ha causalità. Certe parti della natura hanno riunito il loro

essere e il loro agire per produrre un singolo essere e un singolo agire. Sotto questo rispetto ciò che finora chiamavamo una reale totalità di natura, si può chiamare, ben più propriamente, un **organizzato prodotto di natura** *(organisirtes Naturproduct)*.

Vi sonó tali prodotti, poichè io stesso, secondo che si è detto di sopra, sono un tal prodotto. Della materialità nello spazio, da cui risulterebbe una reale moltiplicità, non si tratta ora qui, quantunque essa potrebb'essere facilmente dedotta; ma almeno il molteplice ideale si armonizza in me in unità. Soltanto che quest'armonia è un prodotto della forza formatrice della natura.

Il risultato della presente ricerca è quindi il seguente: come è vero che io sono, così è certo che io devo attribuire causalità alla natura; poichè io posso porre me stesso soltanto come prodotto della natura. Si è quindi in generale dimostrato, quantunque assai lungi dall'avere completamente analizzato, ciò che appunto dovevasi dimostrare.

§ 9.

Conseguenza da quanto precede.

I.

Io trovo me stesso come un prodotto di natura organizzato. Ma in un tale prodotto l'essenza delle parti consiste in un impulso a mantenere in unione con sè determinate altre parti; il quale impulso, attribuito al tutto, si chiama impulso di autoconservazione. Poichè, se l'essenza del tutto non è altro che un unificare certe parti in sè stesso, anche l'autoconservazione non sarà altro che il mantenimento di questa unificazione. Per veder ciò più chiaramente, si consideri quanto segue: Ciascuna parte possibile si sforza di unire con sè altre determinate parti. Ma questo sforzo non può avere nessuna causalità, se le parti che si sostengono reciprocamente non sono unite; poichè soltanto a questa condizione esiste un tutto organizzato. Ora il tutto non è altro che le parti prese insieme. Non ci può essere perciò in quello nulla più di quanto è

in queste: **una tendenza** *(Streben)*, cioè, **a raccogliere in sè determinate parti**; e in quanto un tutto completo deve esistere, questa tendenza deve avere causalità. L'essenza del tutto consiste in una reciproca azione tra questa tendenza e questa causalità, le quali si condizionano l'una l'altra, poichè esso è un tutto e il comprendimento di esso è completo; e in quanto a questo il concetto sopra stabilito ritorna per esso in relazione a tutto il resto della natura. Dire che il tutto conserva sè stesso, significa dire che esso conserva quello scambio di azione tra la sua tendenza e la sua causalità. Se uno dei due termini è soppresso, tutto in pari tempo è soppresso. Un prodotto di natura che non si organizzi più, cessa anche di essere un prodotto di natura organizzato, poichè il carattere dell'organizzato consiste appunto nella continuazione del processo di formazione.

L'impulso all'autoconservazione è tale da tendere non già, come sembra che si supponga abitualmente, a una pura esistenza in generale, ma a una determinata esistenza; è un impulso della cosa a essere e rimanere ciò che è. — La pura esistenza in generale è un concetto astratto, nulla di concreto. Un impulso a essa, quindi, non si trova in nessuna parte della natura tutta quanta. Un essere ragionevole non vuole mai essere soltanto per essere, ma per essere questo o quello. E parimenti un prodotto di natura privo di ragione non tende nè lavora soltanto a essere in generale, ma a essere appunto ciò che è; il melo a essere e rimanere un melo, il pero un pero. Negli esseri di quest'ultima specie l'impulso è in pari tempo effetto; e perciò non può il melo portare mai pere, nè il pero mele. Trasformazione equivale a impedimento dell'intera organizzazione, e presto o tardi trae seco la rovina.

Così avviene anche in me. C'è in me un impulso, sorto da natura e riferentesi a oggetti di natura, a unire questi oggetti col mio essere: non propriamente ad assorbirli entro di me, come il cibo e la bevanda mediante la digestione, ma a riferirli in generale ai miei bisogni naturali, o a portarli in una certa relazione con me; sopra di che si dirà meglio in seguito. Questo impulso è l'impulso dell'autoconservazione nel significato dato: la conservazione cioè di me stesso in quanto sono questo particolare prodotto di natura.

Il riferimento dei mezzi a questo fine avviene **immediatamente e assolutamente** senza nessuna intermedia conoscenza, riflessione o calcolo. Ciò verso cui si dirige il mio impulso appartiene alla mia conservazione, **perchè** a esso tende il mio impulso; e il mio impulso tende a ciò che appartiene alla mia conservazione, **perchè** questo appartiene alla mia conservazione. Il legame non è dovuto alla libertà, ma alla legge formatrice *(Bildungsgesetz)* della natura.

Qui troviamo già un'importante osservazione, le cui conseguenze si estendono assai lontano e la cui trascuranza ha prodotto considerevoli danni così alla filosofia in generale come alla scienza morale in particolare. — Sia diretto il mio impulso sull'oggetto X. L'incitamento, l'attrattiva, proviene forse da X, s' impossessa forse della mia natura e determina così il mio impulso? Niente affatto. L'impulso procede esclusivamente dalla mia natura. Da questa natura è già determinato in precedenza ciò che deve esistere per me, e il mio sforzo e la mia brama si portano su questo oggetto prima ancora che esso esista realmente per me e abbia agito su di me; anzi, tenderebbero all'oggetto anche se questo non potesse esistere, ed essi, per la mancanza di questo, non fossero soddisfatti. Ma l'oggetto **esiste** e **deve** esistere, perchè la natura è completa in sè stessa ed è essa stessa un tutto reale organizzato. — Non già perchè esiste un nutrimento per me ho fame, ma perchè ho fame qualche cosa serve di nutrimento a me. Lo stesso valga per tutti i prodotti di natura organizzati. Non già perchè esistono materiali che appartengono alla sua sostanza il vegetale è stimolato ad accoglierli in sè; è invece l'interna costituzione del vegetale che reclama appunto questi materiali indipendentemente dal loro reale esistere; e se essi in generale non esistessero in natura, neppure il vegetale potrebbe esistere in natura. — Insomma, dapertutto è qui armonia, reciprocità di azione, e non già puro meccanismo; il meccanismo, infatti, non produce nessun impulso. Come è certo che io sono io, così il mio sforzo e la mia brama, finanche nei miei bisogni animali, scaturiscono non dagli oggetti esterni, ma da me stesso. Se si trascura qui questa osservazione, non la si potrà comprendere poi in una parte ben più importante, nella trattazione, cioè, della legge morale.

II.

Questo mio impulso, inoltre, è per me oggetto di riflessione, e ciò necessariamente, come è stato descritto sopra. Tosto che io in generale rifletta, son costretto a percepire questo impulso e a porlo come mio; della quale necessità, dal punto di vista in cui siamo ora, non viene data nessuna ragione; ma fu già data da noi dal punto di vista trascendentale. — Tosto che **io rifletta,** dico; poichè la riflessione stessa non è un prodotto di natura, e nemmeno potrebbe esserlo. Essa stessa nella sua forma avviene con assoluta spontaneità; soltanto il suo oggetto e la necessità di portarsi su questo oggetto è effetto di natura.

Da questa riflessione sopra l'impulso nasce subito una **brama** *(Sehnen)* — sentimento di un bisogno che nemmeno si conosce. Ci manca qualchecosa, ma non sappiamo che cosa. E già per questo, che è il primo risultato della riflessione, l'Io viene contraddistinto da tutti gli altri prodotti di natura. L'impulso in questi ultimi o produce soddisfazione, date le condizioni favorevoli; ovvero non produce nulla. Non si vorrà affermare sul serio che in tempo asciutto sorga nelle piante una brama proveniente dalla mancanza di umidità. Le piante o bevono, o appassiscono; e non c'è nessun terzo effetto che segua dal loro impulso naturale.

III.

In quanto intelligenza e in quanto essere operante con intelligenza, e perciò in quanto soggetto di coscienza, io sono assolutamente libero e dipendente soltanto dalla mia autodeterminazione. È questa la mia caratteristica. Quindi, anche la mia natura, in quanto mi viene necessariamente assegnata nel senso indicato, ossia in quanto oggetto immediato di coscienza, deve dipendere soltanto dall'autodeterminazione.

Ma in che misura sarà essa assegnata a **me,** in quanto **soggetto di coscienza?** Il prodotto della reciprocanza di azione della mia natura è l'**impulso.** E anzitutto, questa reciprocanza di azione non è attività **mia,** [di me] in quanto intelligenza; infatti, io non di-

vento immediatamente cosciente di essa. Poi, neanche l'impulso stesso è mio prodotto, come si è detto già; esso è dato, e assolutamente non dipende da me. Senonchè, l'impulso perviene alla coscienza, e ciò che esso opera in questa regione sta in mio potere; o, più precisamente, in questa regione esso non opera affatto: sono **io** che agisco o non agisco in seguito a esso. Sta qui il passaggio dell'essere ragionevole all'indipendenza; sta qui il confine nettamente determinato tra la necessità e la libertà.

La soddisfazione dell'impulso nella pianta o nell'animale avviene necessariamente, se intervengono le condizioni di questa soddisfazione. Ma l'uomo non è affatto costretto dall'impulso naturale. — La digestione, la trasformazione del cibo in nutrimento, la circolazione del sangue ecc. non sono in nostro potere; essi sono i sopra indicati processi di natura [che avvengono] in noi. Essi non stanno in potere **nostro** (ossia dell'intelligenza), perchè di essi non siamo immediatamente coscienti. Ciò che il medico sa intorno a queste funzioni, lo sa per via di ragionamenti. Invece, il soddisfare la nostra fame e la nostra sete sta in nostro potere; poichè l'impulso al cibo e alla bevanda viene subito alla coscienza. Chi potrebbe affermare di mangiare con la stessa necessità meccanica con cui digerisce?

Breve, non è in mia facoltà di sentire o no un determinato impulso; ma è in mia facoltà di soddisfarlo o no.

IV.

Io rifletto sulla mia brama, ed elevo così a coscienza chiara ciò che prima era soltanto una sensazione oscura. Ma non posso riflettere su questa brama, senza determinarla come tale, in conformità della legge di riflessione universalmente valida, senza cioè distinguerla da un'altra possibile brama. Ed essa può essere distinta da un'altra brama soltanto mediante il suo oggetto. Con questa seconda riflessione, quindi, io divento cosciente anche dell'oggetto della mia brama; della realtà o non-realtà del quale non ci occupiamo ora qui. Esso è posto soltanto come bramato. Ma un bramare *(Sehnen)* determinato dal suo oggetto si chiama un **desiderare** *(Begehren)*.

Il molteplice del desiderare in generale, quando sia raccolto in un concetto e considerato come una facoltà basata nell'Io, si chiama **facoltà di desiderare** *(Begehrungsvermögen)*. E se dovessimo trovare in seguito anche un'altra specie di desiderio, il cui molteplice potessimo similmente raccogliere in una facoltà di desiderare, la specie ora dedotta si chiamerebbe a ragione, secondo il Kant, l'**inferiore facoltà di desiderare.**

La forma di questa specie di desiderio, in quanto esso è un impulso con coscienza, ha il suo fondamento nel libero atto della riflessione; l'esistere, poi, di un impulso in generale, e il dirigersi di questo impulso o desiderio a un determinato oggetto, ha il suo fondamento in natura; ma, come fu ricordato sopra, non in una natura estranea, nella natura degli oggetti, sì bene nella mia propria natura: è, quindi, un fondamento immanente. — Di guisa che già nel desiderare si manifesta la libertà; poichè tra esso e il bramare intercede una libera riflessione. Possiamo, infatti, benissimo sopprimere desiderî disordinati col non riflettere su di essi, con l'ignorarli, con l'occuparci di qualcos'altro, e specialmente col lavoro dello spirito; — insomma, col non secondarli, come dicono giustamente i moralisti teologi.

V.

Il mio desiderio ha per oggetto cose di natura, sia per unirle immediatamente con me (come il cibo o la bevanda), sia per porle in una certa relazione con me (come l'aria libera, l'ampia vista, il tempo sereno e simili).

Ora, **anzitutto**, le cose di natura per me sono nello spazio, secondo che è presupposto come noto dalla filosofia teoretica. Quindi deve trovarsi parimenti nello spazio anche ciò con cui esse devono essere unite o entrare in una determinata relazione; poichè non si dà nessuna unione e nessuna relazione dello spaziale se non con ciò che è pur esso spaziale: altrimenti o lo spaziale non starebbe più nello spazio, il che è assurdo, ovvero non si avrebbe una relazione, il che è contro il presupposto. Ora, ciò che è nello spazio e riempie lo spazio è materia. Io, dunque, in quanto pro-

dotto di natura, sono materia; e, secondo il detto di sopra, materia organizzata, la quale costituisce una determinata totalità: il **mio corpo.**

Inoltre, deve essere in potere della mia volontà l'unire a me cose di natura o metterle in relazione con me. Ora, questo unire o questo mettere in relazione si riferisce a parti del mio corpo organizzato, e questo mio corpo è lo strumento immediato della mia volontà. Perciò queste parti devono stare sotto il dominio della mia volontà; e poichè qui si parla della relazione nello spazio, esse parti, in quanto tali, ossia in relazione alla totalità del mio corpo, devono essere movibili, e il mio corpo stesso dev'essere movibile in relazione alla totalità della natura. E poichè questo movimento deve dipendere da un concetto liberamente disegnato e indefinitamente modificabile, così esso dev'essere una molteplice movibilità. — Una siffatta costituzione del corpo si chiama **articolazione.** Se io devo essere libero, il mio corpo dev'essere articolato. (Vedasi in proposito la prima parte della mia *Dottrina del Diritto).*

Osservazione.

Eccoci qui in uno di quei punti di vista, da cui possiamo comodamente guardare attorno, per vedere se nella nostra ricerca si è fatta maggior luce.

Esiste in noi un impulso verso cose di natura, per metterle in una determinata relazione con la nostra natura: un impulso il quale non ha altro fine che sè stesso e che tende a essere soddisfatto soltanto per essere soddisfatto. La soddisfazione per null'altro che per la soddisfazione si chiama mero **godimento** *(Genuss).*

È importante per noi che ciascuno si persuada dell'assolutezza di questo impulso naturale. Ogni organizzato prodotto di natura è **fine a sè stesso**, ossia si forma, semplicemente per formarsi, e si organizza **così**, semplicemente per organizzarsi così. Perciò deve dirsi non solo che il prodotto naturale privo di ragione non **pensa** nessun fine fuori di sè — il che si comprende perfettamente senz'altro, in quanto che quel prodotto in generale non pensa —, ma anche che un intelligente osservatore di quel prodotto non può,

senza essere illogico e senza rivelarsi in pieno errore, attribuirgli, un fine estraneo. In natura esiste solo una finalità *(Zweckmässigkeit)* interna [e assoluta], non già una finalità [esterna e] **relativa.** Quest'ultima non nasce se non coi fini arbitrarî che un essere libero può proporsi, e in parte anche attuare, negli oggetti di natura. — Non altrimenti avviene nell'essere ragionevole, in quanto è puramente natura. Esso soddisfa sè stesso soltanto per soddisfare sè stesso, e un determinato oggetto che lo soddisfa esiste soltanto perchè proprio un tale oggetto è richiesto dalla sua natura. Ma tosto che l'essere ragionevole sia divenuto consapevole della propria brama, necessariamente diventa consapevole anche della soddisfazione di questa brama: questa soddisfazione apporta piacere; e questo piacere è il suo ultimo fine. L'uomo naturale non mangia con l'intenzione di mantenere il suo corpo e rinforzarlo, egli mangia perchè la fame lo tormenta e il cibo gli aggrada. — A questo proposito la seguente osservazione: parecchi analizzatori di sentimenti, specialmente il Mendelssohn, hanno spiegato il piacere mediante il sentimento di un miglioramento del nostro stato corporeo. E ciò è giustissimo, se si parla soltanto del piacere dei sensi, e se lo stato corporeo è preso soltanto come uno stato dell'organizzazione. Il Jerusalem *junior* (¹) oppone, invece, che anche nell'evidente peggiorare del nostro stato corporeo e nel sentimento immediato di questo peggioramento si può provar piacere, come per es. dal bevitore al primo inizio dello stordimento. Senonchè, in tutti gli esempî di questo genere si vorrà osservare che il peggioramento si riferisce soltanto allo stato dell'articolazione, mentre lo stato dell'organizzazione per il momento è sempre migliore, l'esercizio delle singole parti e il loro scambio di azione sempre più perfetto, la comunicazione con la natura circostante sempre più spedita. Ora, ogni piacere dei sensi si riferisce all'organizzazione, secondo la dimostrazione data. L'articolazione, invece, in quanto tale, in quanto **strumento della libertà,** non è propriamente un prodotto di natura, ma piuttosto dell'esercizio della

---

(¹) Nei suoi *Saggi filosofici* (p. 61) pubblicati dal Lessing.

libertà. Delle **conseguenze** [che possono derivarne] per l'organizzazione non occorre dire; perchè il futuro non è sentito immediatamente. — L' uomo sotto questo rispetto è del tutto come una pianta. Se, mentre cresce, la pianta potesse riflettere su sè stessa, si sentirebbe bene. Ma essa potrebbe crescere a dismisura e produrre con ciò la propria rovina, senza che per questo fosse disturbato il sentimento del suo benessere.

Assecondare o no questo impulso al puro godimento in generale, è in potere della libertà. Ogni soddisfazione dell'impulso, in quanto avviene con coscienza, avviene necessariamente con libertà; e il corpo è così costituito, che è possibile agire per mezzo di esso con libertà.

L' uomo, in quanto tende al puro godimento, dipende da un **dato**, dalla presenza, cioè, degli oggetti del suo impulso; quindi egli non basta a sè stesso: il conseguimento del suo fine dipende anche dalla natura. Ma, in quanto in generale riflette e diventa con ciò soggetto di coscienza — come fu detto sopra, egli riflette **necessariamente** sull'impulso naturale —, l'uomo diventa Io, e si manifesta in lui la tendenza della ragione a determinarsi **assolutamente da sè stessa** come soggetto di coscienza, come intelligenza nel più alto significato della parola.

Sorge subito un'importante questione. Il mio impulso in quanto essere di natura, e la mia tendenza in quanto spirito puro, sono due impulsi diversi? No, dal punto di vista trascendentale sono entrambi un unico e medesimo impulso originario, il quale costituisce la mia essenza: soltanto che questo impulso originario è veduto da due lati diversi. Infatti, io sono soggetto-oggetto, e nella identità e inseparabilità di questi due termini consiste il mio vero essere. Se io mi considero come **oggetto** completamente determinato dalle leggi dell' intuizione sensibile e del pensiero discorsivo, allora ciò che in realtà è il mio unico impulso, diventa per me un impulso naturale, perchè da questo lato io stesso sono natura. Se io mi considero come **soggetto**, allora quell'unico impulso diventa per me un puro impulso spirituale, ovvero una legge di indipendenza. Semplicemente sulla reciproca azione di questi due impulsi, la quale propriamente non è che la reciproca azione di

un unico e medesimo impulso con sè stesso, si basano tutti i fenomeni dell'Io. — Così si risponde pure alla domanda: come mai due termini così opposti, quali sono i due impulsi, possano ritrovarsi in un essere che dev'essere assolutamente uno. In realtà fanno anch'essi entrambi tutt'uno; ma tutta l'Egoità *(Ichheit)* poggia sul fatto che essi appariscono come diversi. La linea di confine tra loro è la riflessione.

Chi riflette *(das Reflectirende)* si trova, mercè l'intuizione della riflessione, più in alto di ciò che vien riflettuto *(das Reflectirte)*: il primo si eleva sul secondo e lo abbraccia; perciò a ragione l'impulso del riflettente, del soggetto della coscienza, si dice **superiore,** e una facoltà di desiderare determinata da esso si chiama la **superiore facoltà di desiderare.**

Soltanto il riflettuto è natura; il riflettente gli è contrapposto, quindi non è natura e sta al di sopra di ogni natura. L'impulso superiore, in quanto impulso del puro spirituale, entra in attività per cagion di attivitá, con assoluta autodeterminazione, e contrasta perciò ogni godimento che consista in un puro passivo assecondar la natura.

Ma entrambi costituiscono un unico e medesimo Io; onde i due impulsi debbono essere uniti nell'àmbito della coscienza. Si vedrà come, in questa unione, dall'impulso superiore debba essere abbandonata la **purezza** dell'attività (ossia la sua non-determinatezza per opera di un oggetto), e dall'impulso inferiore il godimento in quanto fine [ossia il godimento per il godimento]; così da avere come risultato dell'unione un'attività **oggettiva,** il cui scopo finale è un'assoluta libertà, un'assoluta indipendenza da ogni natura: — un fine, questo, infinito e giammai raggiungibile; perciò il nostro ufficio puó essere soltanto quello d'indicare come si debba agire per **avvicinarsi** a quel fine ultimo. Se si guarda soltanto alla superiore facoltà di desiderare, si ha una pura **metafisica dei costumi,** la quale è formale e vuota. Solamente in virtù di una sintetica unione di quella superiore facoltà con la inferiore si ottiene una **dottrina morale** che dev'essere reale.

§ 10.

Intorno alla libertà e alla superiore facoltà di desiderare.

I.

Il prodotto finale della mia natura, in quanto tale, è un impulso. **Io** rifletto su **me**, ossia su questa mia **data** natura, la quale, in quanto oggetto immediato della mia riflessione, non è altro che un impulso. Ora qui importa che noi determiniamo pienamente questa riflessione. A tal fine dobbiamo esaminare: *a)* la sua **forma,** *b)* la sua **materia** o oggetto, *c)* la **connessione** di questa con quella.

a) Anzitutto, **che** la riflessione avviene, ossia la sua forma, è un fatto assoluto; essa non è un prodotto di natura, essa avviene semplicemente perchè avviene, perchè io sono un Io. *b)* Per quanto riguarda il suo oggetto, non occorre ricordare che esso consiste nel nostro impulso naturale e che la questione è soltanto questa: **in che misura** la nostra natura sia oggetto immediato di quella riflessione. Anche a tal riguardo è stata già data dianzi incidentalmente la risposta: nella misura in cui io sono **necessitato** ad assegnare qualche cosa a me riflettente. *c)* La connessione, infine, tra la forma e la materia è questa, che entrambe debbono fare tutt'uno. Poichè un altro io per me non esiste, io, essere di natura, sono in pari tempo per me stesso il riflettente. Quell'essere di natura è la sostanza, e la riflessione è un accidente di questa sostanza, è la manifestazione della libertà dell'essere di natura. Così stanno le cose nella riflessione che dobbiamo descrivere. Dal punto di vista della coscienza comune non nasce affatto la domanda circa il fondamento di questa connessione. Da questo punto di vista si risponderebbe semplicemente: “ io sono ormai un tal essere con questa natura e con la coscienza di essa ” e basta. Con che rimane incomprensibile, ma da questo punto di vista non occorre che si comprenda, come sia almeno possibile un tale accordo tra elementi del tutto eterogenei e

reciprocamente indipendenti l'uno dall'altro. Che la natura dal canto suo limiti e determini qualche cosa nel modo appunto in cui dev'essere [limitata e] determinata la mia natura, si può comprendere; che l'intelligenza dal canto suo si formi una rappresentazione e la determini in una certa guisa, si può pure capire; ma non si capisce come entrambe si accordino nel loro operare reciprocamente indipendente e come debbano approdare al **medesimo risultato**; imperocchè nè l'intelligenza dà legge alla natura, nè la natura all'intelligenza. La prima affermazione servirebbe di base a un idealismo, la seconda a un materialismo. L'ipotesi dell'armonia prestabilita, poi, come viene abitualmente intesa, non si compromette con nessuna [delle due affermazioni], ma anche dopo di essa la questione rimane insoluta come prima. — Dal punto di vista trascendentale già sopra abbiamo risolta questa questione. Non esiste nessuna natura in sè; la mia natura, e ogni altra natura che venga posta per spiegare la mia, è soltanto una speciale maniera di considerare me stesso. Io sono limitato soltanto nel mondo intelligibile, e da questa limitazione del mio impulso originario viene certamente limitata la riflessione su me stesso, e viceversa dalla mia riflessione su me stesso viene limitato il mio impulso originario; [naturalmente] **per me**, perchè non può in nessun modo parlarsi di un'altra limitazione di me stesso che non sia rispetto a me. Da quel punto di vista trascendentale non abbiamo una duplicità di parti reciprocamente indipendenti, ma un assolutamente semplice; e dove non si ha nessun diverso, non si può davvero nè parlare di un'armonia, nè far questione circa il suo fondamento.

Per ora, tuttavia, rimaniamo nel punto di vista comune e procediamo oltre in conformità di esso. — Mediante la riflessione descritta, l'Io svelle sè stesso da tutto ciò che dev'essere fuori di lui, entra in potere di sè, e si pone dinanzi a sè come assolutamente indipendente. Poichè il riflettente è indipendente e dipende soltanto da sè stesso; ma il riflettuto fa tutt'uno col riflettente. Non s'intende dire già semplicemente, come potrebbe credersi a prima vista, che l'Io da questo momento contempli sè stesso, e si riduca tutto al contemplare. Piuttosto si afferma, che da questo momento non può accader nulla nell'Io senza l'attiva determina-

zione dell'intelligenza in quanto tale. Riflettente e riflettuto sono uniti e rappresentano un'unica inseparabile persona. Il riflettuto porta la forza reale, il riflettente porta la coscienza al grado di persona. Questa, d'ora innanzi, non può far nulla se non con concetti e in conformità di concetti.

Una realtà il cui fondamento sia un concetto si chiama un prodotto della libertà. Dal punto di vista dato, non va attribuita all'Io altra realtà che quella derivante dal concetto che l'Io ha di essa. Da questo momento, perciò, egli è libero, e tutto quel che avviene per opera sua è prodotto di questa libertà.

È qui l'importante; poichè al presente è nostro proposito di portare brevemente in chiaro la dottrina della libertà. — Ciascun anello di una serie naturale è un predeterminato, sia secondo la legge del meccanismo, sia secondo quella dell'organismo. Quindi, se si conosce completamente la natura della cosa o la legge secondo cui essa si comporta, si può predire in eterno come essa si manifesterà. Invece, ciò che avverrà nell'Io, dal momento in cui è diventato un Io e finchè rimane veramente un Io, non è predeterminato ed è assolutamente indeterminabile. Non c'è nessuna legge secondo la quale nascano libere autodeterminazioni e si lascino prevedere; perchè esse dipendono dalla determinazione dell'intelligenza, e questa, in quanto tale, è assolutamente libera, è schietta, pura attività. — Una serie naturale è continua, ciascun anello in essa opera tutto quello che può. Ma una serie di determinazioni libere è costituita da salti e procede, a dir così, a scosse. Si pensi un anello di una tale serie come determinato e lo si chiami A. Da A possono uscire più cose: ma non tutto il possibile esce da A, sì bene soltanto una determinata parte di esso = X. Onde, mentre nella serie di natura tutti gli anelli si connettono in una ferrea catena, nella serie di libertà la connessione è a ogni anello interrotta. — In una serie di natura ogni anello si può spiegare; in una serie di determinazioni di libertà nessun anello si può spiegare, perchè ciascuno è un primo e assoluto. Nell'una serie vale la legge di causalità, nell'altra quella di sostanzialità: ossia, ogni libera risoluzione è essa stessa sostanziale, è assolutamente per opera propria quel che è.

Al di là della riflessione suaccennata io non posso essere ancora spinto dalla necessità di natura, poichè al di là di quella non sono più un anello della catena di questa. L'ultimo anello nella catena di natura è un impulso, ma nulla più che un impulso, il quale anzi, come tale, non ha nessuna causalità nell'essere spirituale: e così si può rendere comprensibile la libertà anche dal punto di vista della filosofia della natura. La causalità di natura ha i suoi limiti; al di là di questi limiti, se anche ivi deve trovarsi una causalità, si trova necessariamente la causalità di un'altra forza. Ciò che nasce da un impulso non è prodotto dalla natura, poichè la natura si esaurisce con la produzione dell'impulso; è prodotto, invece, da me: certamente con una forza che mi proviene dalla natura, ma che però non è più forza **sua**, sì bene forza **mia**, poichè è caduta sotto il dominio di un principio che trascende ogni natura, sotto il dominio cioè del concetto. Chiameremo libertà **formale** la libertà considerata sotto questo rispetto. Ciò che io fo semplicemente con coscienza, io fo [già] con questa libertà. Quindi ognuno potrebbe pur seguire sempre l'impulso di natura e nondimeno, quando non operasse meccanicamente ma soltanto con coscienza, esser libero in questo significato della parola; poichè non più l'impulso naturale, sì bene la coscienza ch'egli ha di questo impulso naturale sarebbe l'ultimo fondamento del suo operare. — Non so se tutti finora abbiano accuratamente trattato il concetto di libertà sotto questo rispetto, che è pur quello secondo cui essa è la radice di ogni libertà. Forse appunto perciò sono sorti i molteplici errori e le lagnanze sull'incomprensibilità della nostra dottrina.

Corollario.

Nessun oppositore dell'affermazione della libertà può negare che egli sia cosciente di stati tali, che per essi non può assegnarsi altro fondamento che essi stessi. Senonchè, i più sottili [tra gli oppositori della libertà] dicono che in tal caso siamo coscienti non già del fatto che questi stati non hanno nessun fondamento estraneo, ma soltanto del fatto che non siamo coscienti di questi fondamenti

(come stia la cosa con l'immediata coscienza della libertà, diremo presto). E aggiungono: dal fatto che non siamo coscienti di questi fondamenti, non segue che questi stati non abbiano cause. (Qui essi diventano d'un tratto trascendenti. Dire che noi siamo assolutamente impotenti a porre qualche cosa, significa dire, secondo noi, che questo qualche cosa non è. Che cosa mai possa significare un essere senza coscienza la filosofia trascendentale non comprende in nessun modo, anzi dimostra luminosamente come un tal essere non abbia nessun significato.) Ma, continuano essi, poichè tutto ha la sua causa, anche le nostre risoluzioni che crediamo libere hanno la loro, quantunque non ne siamo coscienti. Evidentemente qui essi **presuppongono** che l'Io appartenga alle serie della legge di natura, il che essi invece pretendevano poter **dimostrare**. La loro dimostrazione è, dunque, un circolo manifesto. — Ora il difensore della libertà può certo, dal canto suo, anche semplicemente presupporre l'Egoità, nel cui concetto è naturalmente implicito che essa non appartenga alla legge di natura: col deciso vantaggio però, sopra i suoi avversarî, di potere in realtà edificare una filosofia, e di avere altresì dalla sua l'intuizione che gli avversarî non conoscono. Costoro sono soltanto pensatori discorsivi, e mancano del tutto d'intuizione. Anzichè disputare con essi, si dovrebbe coltivarli, se fosse possibile.

II.

Secondo tutto quel che si è detto sin qui, io **sono** libero, ma non mi pongo come libero; sono libero forse per un'intelligenza fuori di me, ma non per me stesso. E nondimeno **io** sono qualche cosa soltanto quando mi pongo così [= soltanto quando mi pongo io stesso come libero].

Anzitutto, che cosa è necessario per porsi come libero? Io mi pongo libero, quando divento cosciente del mio passaggio dall'indeterminatezza alla determinatezza. In quanto ho da esercitare un potere, io mi trovo indeterminato. Nella riflessione sopra tale stato ciò viene espresso dal fatto che l'immaginazione si libra in mezzo a determinazioni opposte. Con questo comincia la percezione

della mia libertà. — Ma ora io mi determino, e la riflessione viene nello stesso tempo determinata. Io mi determino; ma quale è questo Io determinante? Senza dubbio l'Uno, l'Io che nasce dall'unione del riflettente e del riflettuto; e lo stesso Io determinante è in pari tempo, nel medesimo atto indiviso e nella medesima veduta, il determinato. Nella coscienza della libertà oggetto e soggetto fanno completamente tutt'uno. Il concetto-fine diventa immediatamente fatto, e il fatto diventa immediatamente concetto-conoscenza (della mia libertà) — (v. preced. p. 83 e segg.) —. Si aveva pienamente ragione quando si negava che la libertà possa essere **oggetto** di coscienza; perchè essa certamente non è qualche cosa che si sviluppi senza l'opera di un essere cosciente, o qualche cosa di cui l'essere cosciente abbia soltanto la visione; essa non è oggetto, ma soggetto-oggetto della coscienza. — In questo senso si diventa immediatamente coscienti della propria libertà per via di fatto, poichè autoattivamente strappiamo noi stessi dallo stato d'indecisione e ci proponiamo un determinato fine soltanto perchè ce lo proponiamo noi, specialmente se questo fine va contro tutte le nostre inclinazioni ed è tuttavia da noi scelto per dovere. Ma a una tale coscienza occorre energia di volontà e intimità d'intuizione. Vi sono individui, i quali in realtà non vogliono propriamente, ma si lasciano sempre spingere e trasportare da una cieca tendenza; i quali, appunto per questo, non hanno propriamente una coscienza, poichè essi non producono, nè determinano, nè dirigono mai autoattivamente le loro rappresentazioni, ma soltanto sognano un lungo sogno, determinato dall'oscuro cammino dell'associazione delle idee. Non si parla certo di costoro, quando si parla della coscienza della libertà.

Dunque, la coscienza della mia indeterminatezza è la condizione del mio autodeterminarmi con libera attività. Ma indeterminatezza non è soltanto non-determinatezza (= 0), si bene un indeciso librarsi tra più possibili determinazioni (= una grandezza negativa); poichè altrimenti essa non potrebbe essere posta e non sarebbe nulla. Tuttavia finora non ci è dato punto vedere in che modo la libertà possa dirigersi, ed essere posta come dirigentesi, verso più determinazioni possibili. Non c'è, infatti, per l'applicazione della

libertà, altro oggetto che l'impulso naturale. Ogni qual volta questo impulso avviene, non c'è nessuna ragione perchè esso non sia seguito dalla libertà, anzi c'è ragione perchè sia seguito. O si vorrà dire che potrebbero forse agire a un tempo più impulsi — sebbene, dal punto di vista presente, non abbiamo nessuna ragione per ammettere ciò —? ma in tal caso deciderà il più forte; quindi di nuovo nessuna possibilità d'indeterminatezza. ([S'intende qui che] non sarà mai l'impulso la causa della determinazione del volere; secondo che si è detto sopra, l'impulso assolutamente non ha questo potere; sarà sempre la libertà la causa appunto di quel che l'impulso naturale avrebbe prodotto se avesse causalità; essa sarà tutta ai suoi servizî e propagherà la causalità alla natura.) In quanto l'essere libero si trova in questo stato [di nessuna possibilità d'indeterminatezza], che certamente non può essere **originario**, ma purtroppo soltanto **acquisito**, gli attribuiamo un' **inclinazione**, la quale, non essendo preceduta da nessuna riflessione e da nessuna indeterminatezza, giustamente vien chiamata una **cieca** inclinazione; un'inclinazione di cui l'essere libero, in quanto tale, non è nè può diventar cosciente.

Ma io sono un Io solamente in quanto ho coscienza di me come Io, ossia di me come libero e indipendente. Tale coscienza della mia libertà è condizione dell'Egoità. (Per questa via ciò che verremo a dedurre acquista validità universale; in quanto si mostra, cioè, come in generale sia affatto impossibile un essere ragionevole senza nessuna coscienza di questa libertà, e quindi senza neppure le condizioni della propria ragionevolezza; e poichè tra queste condizioni c'è la coscienza della moralità, come sia impossibile altresì un essere ragionevole senza coscienza morale: come, insomma, anche questa coscienza morale non sia punto qualcosa di accidentale o un ingrediente estraneo, ma appartenga in modo essenziale alla ragionevolezza. Che la coscienza della libertà e della moralità talora, e forse in massima parte, venga oscurata, e un uomo declini sino al grado di macchina, è certamente possibile; e la ragione di ció si vedrà più avanti. Qui si afferma soltanto che nessun uomo può essere assolutamente sfornito di **ogni** sentimento morale.)

Poichè tutto ciò che è nell'Io si spiega mediante un impulso, così dev'esservi un impulso (che deve trovarsi nell'impulso originario dell'Io) a diventare cosciente di questa libertà; e quindi anche un impulso verso le condizioni di tale coscienza. Ma condizione di una tale coscienza è l'indeterminatezza; e l'indeterminatezza non é possibile, se l'Io semplicemente segue l'impulso naturale. Perciò ci dovrebb'essere un impulso a determinarci senza nessun riguardo all'impulso naturale, anzi contro di esso; e a trarre il materiale dell'azione non dall'impulso naturale, ma soltanto da noi stessi. Un tale impulso, poichè si tratta qui della coscienza della libertà, sarebbe un **impulso alla libertà per la libertà.**

Chiamerò questa specie di libertà, per distinguerla da quella [formale] descritta dianzi, libertà **materiale.** La libertà formale consiste semplicemente in questo, che un nuovo principio formale, una nuova forza interviene, senza che il materiale nella serie degli effetti muti menomamente. Non più la natura opera qui, ma l'essere libero; soltanto che quest'ultimo attua precisamente lo stesso risultato che la natura avrebbe attuato se avesse potuto ancora agire. La libertà materiale, invece, consiste in ciò, che per essa interviene non solo una nuova forza, ma anche una serie di azioni tutt'affatto nuova nel suo contenuto. Da questo momento non solo è l'intelligenza la forza che opera, ma essa intelligenza opera qualcosa di ben diverso da ciò che avrebbe operato la natura.

Ci rimane a dedurre l'impulso [alla libertà] ora accennato, a descriverlo più da vicino e a mostrare come esso possa manifestarsi.

III.

Dobbiamo anzitutto dedurre questo impulso. Invero è stato dimostrato anteriormente che senza un tale impulso non è possibile l'autocoscienza dell'Egoità; perchè allora non è possibile la coscienza di un'indeterminatezza da cui quell'autocoscienza è condizionata. Era questa una prova indiretta di un tale impulso. Deve ora addursi una prova diretta, ossia una prova genetica [ricavata] dal concetto dell'Io stesso, e ciò non già a scopo di certezza, ma per riguardo alle conseguenze che debbono esserne tratte.

Ho detto dianzi [v. prec. p. 129]: mediante la riflessione assolutamente libera sopra sè stesso, in quanto essere di natura, l'Io entra pienamente nel dominio di sè. Mi occorre soltanto rendere più chiara questa proposizione, e la prova [diretta] richiesta è bell'e fornita.

Anzitutto, quella riflessione, in quanto riflessione prima, è un atto assolutamente fondato nell'Io; un **atto** *(Handlung)*, dico. L'impulso naturale, invece, su cui si porta la riflessione e che certamente viene attribuito all'Io, è, rispetto a quell'attività, un patire: qualcosa di dato e di esistente senza la cooperazione della libera attività. Si osservi, inoltre, che, per ispiegare la coscienza di quella prima riflessione come coscienza di un atto, bisogna porre una nuova riflessione che abbia per oggetto il riflettente di quella prima riflessione. Si consideri questa seconda riflessione. Poichè si astrae dal riflettuto, ossia dall'impulso naturale, questa seconda riflessione non contiene altro che la pura assoluta attività che esisteva nella prima riflessione; e quest'attività soltanto è il proprio vero Io; l'impulso le vien contrapposto come qualcosa di estraneo; certamente esso appartiene all'Io, ma non è l'Io. È quell'attività l'Io. — Con ciò non si voglia subito pensare che le due riflessioni, ora da noi distinte, siano realmente separate l'una dall'altra, alla maniera appunto che abbiamo dovuto fare soltanto per poterci esprimere. Esse costituiscono un medesimo atto. L'Io diventa immediatamente cosciente della propria attività assoluta in virtù di un'interna auto-intuizione, senza della quale un Io non si potrebbe in generale comprendere. E poi si noti questo: Mediante la seconda riflessione (devo ben continuare a separarla), ciò che altrimenti sarebbe stata soltanto la determinata attività del riflettere diventa **attività in generale,** poichè viene astratta dall'oggetto suo ([si sa che] soltanto mercè l'oggetto una riflessione diventa tale). La distinzione tra l'attività puramente **ideale,** il riflettere sopra un dato, e l'attività **reale,** l'assoluto determinare di un qualche cosa che dev'essere dato, avviene più tardi.

Dirò più brevemente e quindi, forse, più chiaramente. Con la riflessione comincia una nuova forza, la quale mediante sè stessa propaga la tendenza della natura. Così abbiamo veduto dianzi. Ora

questa nuova forza deve cominciare **per me**, io devo, secondo quel, che si richiede ora, essere cosciente di essa come di una forza speciale. Ciò è possibile soltanto in quanto io pensi quella forza come strappata al potere dell'impulso, in quanto cioè supponga che essa può non seguire l'impulso, anzi resistergli. Questa resistenza viene posta qui puramente come un potere; e qualora la si consideri, come appunto si deve, immanente ed essenziale all'Io, essa viene posta come un **impulso**. Appunto in tal modo (il che rende acuta la dimostrazione anche da un'altra parte), per opera cioè di questo impulso opposto, anche l'influsso della natura diventa un puro **impulso**, mentre altrimenti sarebbe causalità.

Questo impulso dell'Io, essendo contenuto nell'Io in quanto Io puro, chiameremo impulso **puro**: l'altro deve mantenere il nome che ha già, quello di impulso naturale.

Ci occorre soltanto considerare la relazione tra questi due impulsi, per vedere come entrambi si manifestano, specialmente quello puro, che più c'importa qui. Anzitutto l'impulso naturale, **in quanto** determinato **appunto così**, è **accidentale** all'Io. Veduto dal punto di vista trascendentale, esso è il risultato della nostra limitazione. Ora è certamente necessario che noi siamo limitati, poichè altrimenti non sarebbe possibile nessuna coscienza; ma è accidentale che noi siamo limitati **appunto così**. L'impulso puro, invece, è essenziale nell'Io; esso è fondato nell'Egoità **in quanto tale**. Appunto perciò esso esiste in tutti gli esseri ragionevoli, e ciò che deriva da esso vale per tutti gli esseri ragionevoli. — Inoltre l'impulso puro è un impulso superiore; un impulso tale che eleva me, in quanto essere puro, sopra la natura: ed esige da me, in quanto essere empirico nel tempo, di elevarmi sopra la natura. Poichè la natura ha causalità ed è una forza anche in relazione a me; essa produce in me un impulso, il quale, se diretto verso la libertà puramente formale, si manifesta come **inclinazione**. Ma in virtù dell'impulso superiore questa forza non ha e non deve avere nessun **potere** sopra di me; io devo determinarmi del tutto indipendentemente dall'impulso della natura. Per tal modo sono non solo staccato dalla natura, ma elevato sopra di essa: non solo non sono un anello nella serie della natura, ma posso altresì auto-attivamente

intromettermi in questa serie. — Per il fatto che io vedo la forza della natura sotto di me, questa forza diventa qualcosa di cui non fo stima. Infatti, io fo stima di ciò contro cui devo raccogliere tutta la mia energia per semplicemente tener l'equilibrio; ma di ciò contro cui non occorre questa energia io non fo stima. Così è con la natura: una risoluzione, ed eccomi sollevato al disopra di essa. — Quando io cedo, e divento una parte di ciò che non posso stimare, allora posso, da un punto di vista più alto, non stimare me stesso. In relazione all'inclinazione, quindi, la quale mi trae in basso nella serie della causalità naturale, l'impulso [superiore] si manifesta come tale da ispirarmi stima, da esortarmi all'autostima, da investirmi di una dignità che è al di sopra di ogni natura. Esso non si dirige punto a un godimento, quale che siasi, ma tende piuttosto al disprezzo di ogni godimento. Esso fa spregevole il godimento in quanto godimento. Esso mira soltanto all'affermazione della mia dignità, la quale consiste nell'assoluta indipendenza e autosufficienza.

§ 11.

Preliminare trattazione del concetto di un interesse.

Contro la nostra abitudine di altre volte è qui quasi necessario fornire, fuori dell'ordine sistematico, la trattazione preliminare di un concetto, mediante il quale speriamo di diffondere una maggior luce sopra l'indagine, altrettanto importante quanto difficile, alla quale dobbiamo procedere.

È un fatto che alcuni avvenimenti ci sono del tutto indifferenti e che altri c'interessano; ed è a presupporre che questa nostra espressione del fatto sia comprensibile a ognuno. Ciò che mi è indifferente non ha, a prima vista, nessuna relazione, o piuttosto — poichè questo a rigore non è possibile — ha una relazione soltanto lontana e da me inosservata, col mio impulso. Ciò che m'interessa, al contrario, deve avere un' **immediata** relazione col mio impulso; poichè l'interesse viene immediatamente sentito e non si lascia

produrre da argomenti di ragione. Non si può essere portati mediante dimostrazioni a rallegrarsi o a rattristarsi per qualche cosa. L'interesse mediato (interesse a qualche cosa come mezzo adoperabile per un certo fine) si fonda sopra un interesse immediato.

Che significa dire: qualche cosa si riferisce immediatamente a un impulso? L'impulso stesso è soltanto oggetto di sentimento; un'immediata relazione a esso, quindi, potrebb' essere anch' essa soltanto sentita. Dunque, dire che l'interesse per qualche cosa è immediato, significa dire che l'armonia o la disarmonia tra esso e l'impulso è sentita prima di ogni ragionamento e indipendentemente da ogni ragionamento.

Ma io sento soltanto **me**; quindi dovrebbe quest'armonia o disarmonia trovarsi in me stesso, in altri termini, non dovrebbe essere altro che un'armonia o disarmonia tra me e me.

Per guardare la questione anche da un altro lato —: ogni interesse è mediato dall'interesse per me stesso, ed è soltanto una modificazione di questo interesse per me stesso. Tutto ciò che mi interessa si riferisce a me stesso. In ogni godimento sono io che godo, in ogni sofferenza sono io che soffro. Donde nasce allora questo interesse per me? Da null'altro che da un impulso, poichè soltanto da un impulso nasce qualsiasi interesse, e certamente nel modo che segue: il mio impulso fondamentale, in quanto essere puro ed empirico, mediante il quale questi due elementi assai diversi di me stesso [il puro e l'empirico] diventano un'unità, è un impulso verso l'armonia tra l'Io **originario**, determinato nella pura idea, e l'Io **reale**. Ora l'impulso originario — ossia l'impulso puro e l'impulso naturale nella loro unione — è un impulso determinato, si dirige immediatamente a qualche cosa; se il mio stato reale concorda con questa [direzione o] esigenza, nasce il piacere, se contraddice a questa [direzione o] esigenza, nasce il dolore: ed entrambi [il piacere e il dolore] non sono altro che l'immediato sentimento di armonia o disarmonia tra il mio stato reale e quello richiesto dall'impulso originario.

L'inferiore facoltà di desiderare proviene da un impulso, il quale propriamente non è altro che l'impulso di formazione *(Bildungstrieb)* della nostra natura. Questo impulso si dirige verso l'es-

sere indipendente, il quale è necessitato a unire a sè quell'impulso sinteticamente; a porre cioè **sè stesso** come spinto. L'impulso si manifesta mediante una brama. Dove si trova questa brama? Non nella natura, ma nel soggetto della coscienza, poichè è avvenuta la riflessione. La brama non tende ad altro che a ciò che si ritrova nell'impulso naturale: a una materiale relazione, cioè, del mondo esterno col mio corpo. Supponghasi che questa brama sia soddisfatta; lasciamo indeciso se per libera attività ovvero per caso. Senza dubbio questa soddisfazione sarà percepita. Perchè ora noi non pronunziamo più soltanto il freddo giudizio di conoscenza: " il nostro corpo cresce e prospera „ come forse diremmo di una pianta; ma sentiamo piacere?

Per questa ragione: Il mio impulso fondamentale si risolve immediatamente in un tale giudizio, e questo segue da esso. Ciò che soddisfa quell'impulso e produce il piacere è l'armonia tra il reale e l'esigenza dell'impulso.

Per l'impulso **puro** avviene tutto diversamente. Esso è un impulso all'attività per l'attività, il quale nasce dal fatto che l'Io contempla internamente il proprio assoluto potere. Perciò non si ha qui un puro sentimento dell'impulso, come dianzi, ma un'intuizione. L'impulso puro non avviene come un'affezione *(Affection)*; l'Io non è spinto, ma spinge **sè stesso**, e si contempla in questo spingere sè stesso; e soltanto in questo senso si parla qui di un impulso [1]. Il descritto impulso [puro] tende a trovare l'Io operante indipendente e determinato da sè stesso. Non si può dire che questo impulso sia, come quello che nasce dall'impulso naturale, **una brama**; poichè esso non tende a qualche cosa che si aspetti dal favore della natura e non dipenda da noi stessi; è, invece, un assoluto **esigere**. Esso si manifesta nella coscienza con assai maggior vigore, per esprimermi così, perchè si fonda non già sopra un puro sentimento, ma sopra un'intuizione.

Si faccia passare l'Io all'azione. Esso si determina, come si comprende, da sè stesso, indipendentemente sia dall'impulso na-

---

[1] Si ricordi quanto si è detto sopra a p. 43 e segg.

turale sia dall'esigenza [dell'impulso superiore], perchè è *formaliter* libero. Ora: *a)* o esso segue una determinazione tale quale dovrebbe essere in base a quell'esigenza; e allora e il soggetto dell'impulso e il [soggetto] realmente operante sono entrambi in armonia; e nasce un sentimento di approvazione: — va bene così, è avvenuto quel che doveva avvenire —; *b)* ovvero accade il contrario, e allora nasce un sentimento di disapprovazione unito a disistima. Della stima non è qui il caso di dire. È doveroso per noi stimare la nostra natura superiore e la sua esigenza; ma dal punto di vista empirico è già sufficiente che non si sia costretti a disistimarci. La stima positiva non concerne mai questo punto di vista, perchè esso non può mai elevarsi al di sopra dell'esigenza [della natura superiore].

A tal proposito ancora questo: Il sentimento nasce da una limitazione, da una determinatezza. Ma qui si ha puramente attività da entrambe le parti, è un atto l'esigenza, è un atto il suo adempimento. Come potrebbe, quindi, risultarne un sentimento? [Si risponde:] L'armonia tra i due atti non è un atto; essa, in quanto tale, nasce senza la nostra attiva cooperazione, è uno stato determinato ed è sentita. Per tal modo diventa chiaro anche che non dobbiamo essere fraintesi, quasi che affermassimo il sentimento di un'intuizione, il che è assolutamente un controsenso. Ciò che è sentito è l'armonia tra l'intuizione e l'esigenza di un impulso. (Questa osservazione non è senza importanza. Se così non fosse, non sarebbe possibile neppure il sentimento estetico, in quanto è anch'esso il sentimento di un'intuizione, e si trova in mezzo ai due sentimenti qui descritti).

Si domanda: quest'approvazione o disapprovazione potrebbe essere anche fredda, come un puro giudizio di conoscenza, ovvero è necessariamente collegata con un interesse? È evidente questa seconda alternativa; poichè quell'esigenza di un'assoluta autoattività e di un'armonia tra l'Io empirico e tale esigenza, è lo stesso **impulso originario.** È in accordo l'Io empirico con quell'esigenza? si avrà allora un impulso soddisfatto; non è in accordo? e si avrà un impulso insoddisfatto; perciò è necessariamente legata quell'approvazione col piacere, quella disapprovazione col dolore. Non può

esserci indifferente se noi dobbiamo [o no] disistimare noi stessi. Ma questo piacere [dell'auto-stima] non ha nulla che fare col godimento [ordinario].

L'accordo tra la realtà e l'impulso naturale non dipende da me in quanto sono un **io**, ossia in quanto sono libero. Il piacere, quindi, che da esso nasce, è tale da strappare me a me, da rendermi estraneo a me stesso e da farmi dimenticare in esso; esso è un piacere [sensibile] **involontario** *(unfreiwillige Lust)*, e quest'ultima qualifica lo caratterizza nel modo più esatto. Altrettanto avviene del suo opposto, ossia del dispiacere sensibile o dolore. — In relazione all'impulso puro, al contrario, il piacere e il fondamento del piacere è qualcosa non di estraneo, ma di dipendente dalla mia libertà, qualcosa che io potrei aspettarmi in conformità di una regola, come non potrei aspettarmi, invece, il piacere involontario. Esso perciò non mi trasporta fuori di me, ma piuttosto mi fa rientrare in me stesso. Esso è **contentezza** di natura tale, che non si accompagna mai col piacere dei sensi: meno tumultuario, ma più intimo, infonde in pari tempo nuovo coraggio e nuova forza. Il suo opposto, quindi, appunto perchè dipende [anch'esso] dalla nostra libertà, è **disgusto**, rimprovero interno (di natura tale da non accompagnarsi mai col dolore sensibile in quanto puramente sensibile), e si associa con auto-disistima. Il sentimento di dover disistimare noi stessi sarebbe insopportabile, se l'incessante esigenza della legge [morale] diretta su noi non ci risollevasse; se questa esigenza, appunto perchè scaturisce da noi stessi, non ci infondesse nuovo coraggio e stima, almeno per il nostro carattere superiore; se il disgusto stesso non fosse mitigato dal sentirci ancora capaci di provarlo.

La facoltà di sentimento da noi descritta, che assai bene potrebbe dirsi **superiore**, si chiama **coscienza** [morale] *(Gewissen)*; c'è una **quiete** come c'è un' **inquietudine** della coscienza [morale], ci sono i **rimproveri** come c'è la **pace** per tale coscienza; ma in nessun caso un **piacere** [sensibile] della coscienza [morale]. La denominazione **coscienza** è felicemente scelta; quasi [a designare] l'immediata consapevolezza di ciò senza di cui in generale nessuna coscienza esiste, la coscienza cioè della nostra natura superiore e assoluta libertà.

§ 12.

Principio [fondamentale] di un'applicabile dottrina morale.

L'impulso naturale si dirige a qualcosa di materiale solamente per questo materiale, al godimento solamente per il godimento; l'impulso puro, invece, si dirige all'assoluta indipendenza dell'operante, in quanto tale, da quell'impulso naturale, alla libertà per la libertà. Se l'impulso puro ha causalità, ciò non si può pensare altrimenti se non nel senso [negativo] che, per opera sua, semplicemente non avviene ciò che l'impulso naturale richiede; di modo che dall' impulso puro può seguire solamente e semplicemente un' **astensione**, non già un' **azione** positiva, tranne l' atto interno dell' autodeterminazione.

Tutti coloro che hanno trattato la dottrina morale soltanto *formaliter*, avrebbero dovuto, per essere conseguenti, approdare a null' altro che a una continua **auto-negazione**, a un completo annientamento e scomparsa [del proprio essere]; come i mistici, secondo i quali noi dobbiamo svanire in Dio (la quale proposizione ha certamente un fondo di vero e di sublime, come si vedrà più avanti).

Ma chi guardi più da vicino la conseguenza ora esposta e voglia determinarla, se la vedrà sfumare tra le mani in un nulla. — Io debbo poter porre **me** come libero, in un atto di riflessione: questo si richiede dall'impulso sopra descritto, il quale si dirige al soggetto della coscienza. Devo quindi **porre** la mia libertà certamente come qualcosa di **positivo**, come fondamento di una reale azione, non già di una pura astensione. Dunque io, il riflettente, devo riferire una certa determinazione della volontà a **me**, come soggetto determinante, ed essere necessitato a derivare questa volontà soltanto dall'autodeterminazione. La volontà da riferire è, quindi, qualcosa di percepibile, di oggettivo in noi. Ma ogni oggettivo appartiene a noi, soltanto in quanto esseri sensibili e naturali; [tanto vero che] per il solo fatto dell'oggettivazione noi

stessi veniamo posti in questa sfera. Vale a dire — per mettere questo principio, già abbastanza conosciuto e dimostrato nella sua forma generale, in speciale relazione col caso presente —: Ogni volere reale è necessariamente diretto a un operare; ma ogni mio operare è un operare sopra oggetti. Ora, nel mondo degli oggetti io opero soltanto per mezzo di una forza naturale, e questa forza mi è data soltanto dall'impulso naturale, anzi, non è altro che lo stesso impulso naturale, quale si trova in me: — è, in altri termini la causalità della natura sopra la natura stessa, causalità che non più la natura, in quanto morta e incosciente, ha sotto il proprio dominio, ma che io ho ridotto in **mio** potere (in potere cioè dell'intelligenza) mediante la libera riflessione. Perciò anche il più immediato oggetto di ogni possibile volere è già necessariamente qualcosa di empirico: è una certa determinazione della mia forza sensibile, fornitami dall'impulso naturale; è quindi qualcosa di richiesto dall'impulso naturale stesso, poichè questo impulso fornisce soltanto in quanto richiede. Ogni possibile concetto-fine, perciò, tende alla soddisfazione di un impulso naturale. (Ogni volere reale è empirico. Una volontà pura non è una volontà reale, ma una semplice idea, è qualcosa di assoluto proveniente dal mondo intelligibile, e che vien pensato soltanto come fondamento di spiegazione per qualcosa di empirico.

Dopo tutto quel che si è detto fin qui, è a mala pena possibile intendere la nostra dottrina nel senso che l'impulso naturale, in quanto tale, produca la volontà. **Io** voglio, non già la natura; ma, per ciò che riguarda la materia [del volere], non posso volere se non qualcosa che la medesima natura vorrebbe anch'essa, se di volere fosse capace.

In tal modo si viene a sopprimere del tutto non già l'**impulso** verso un'assoluta libertà materiale, ma certamente la **causalità** di questo impulso. In realtà non [mi] rimane altro che la libertà **formale**. Sebbene mi trovi spinto a fare qualche cosa che abbia il suo materiale fondamento soltanto in me stesso, tuttavia realmente non fo mai e non posso mai fare qualche cosa che non sia richiesto dall'impulso naturale, perchè tutto il mio possibile operare è esaurito da esso.

Ma [d'altra parte] la causalità dell'impulso puro non può mai venir soppressa; poichè solamente in quanto pongo una tale causalità mi pongo come Io.

Eccoci [dunque] caduti in una contraddizione, la quale è tanto più notevole, in quanto che il contraddittorio espresso dalle due proposizioni ora ricordate è posto come **condizione dell'autocoscienza**.

Come è da risolvere questa contraddizione? Secondo le leggi della sintesi, soltanto alla maniera seguente: la materia dell'azione deve conformarsi nel medesimo tempo, e in un unico e medesimo operare, all'impulso puro e all'impulso naturale. Entrambi devono essere unificati. Come sono unificati nell'impulso originario, così devono esserlo nella realtà dell'operare.

Ciò si può comprendere soltanto così. L'intenzione, il concetto che accompagna l'operare, mira alla piena emancipazione dalla natura; ma [il fatto] che tuttavia l'azione è e rimane conforme all'impulso naturale consegue non dal concetto che dell'azione ci siamo liberamente formato, sì bene dalla nostra limitatezza. L'unico fondamento di determinazione per la materia delle nostre azioni è questo: affrancarci dalla dipendenza in cui siamo rispetto alla natura, quantunque all'indipendenza richiesta non si giunga poi mai. L'impulso puro tende all'assoluta indipendenza, e l'azione gli è conforme se anch'essa tende parimenti a quell'assoluta indipendenza, se si trova cioè **in una serie, continuando la quale l'Io dovrebbe divenire indipendente**. Ora, secondo la dimostrazione fatta, l'Io non può mai diventare indipendente, fin che dev'essere un Io; dunque, il fine ultimo dell'essere ragionevole si trova necessariamente all'infinito, ed è un fine invero mai raggiungibile, tuttavia tale che l'essere ragionevole, in virtù della propria natura spirituale, deve incessantemente avvicinarglisi.

(Debbo qui prendere in considerazione un'obiezione che non avrei ritenuto possibile, se non fosse stata mossa da menti di valore e convenientemente iniziate alla filosofia trascendentale. Costoro domandano: Come si può avvicinarsi a un fine infinito? non svanisce, infatti, nel nulla ogni grandezza finita in confronto coll'infinito? — Bisogna supporre che in quest'obiezione si parli dell'infi-

nito come di qualche cosa in sè. [Invece, secondo la nostra dottrina,] **io** mi avvicino [all'infinito] **per me** [ossia: rispetto a me]. Ma non mi è dato mai abbracciare l'infinito; ho quindi dinanzi agli occhi sempre un fine **determinato**, al quale posso indubbiamente avvicinarmi; quantunque, una volta raggiunto, questo mio fine [determinato], per lo stesso perfezionamento da me così conseguito di tutto il mio essere e anche della mia veduta, possa di altrettanto spostarsi all'indietro, onde io, in questo senso **generale**, non mi avvicino mai all'infinito. – Il mio fine si trova nell'infinito, perchè la mia dipendenza è infinita. Quest'ultima, però, io non abbraccio mai nella sua infinità, ma soltanto entro un determinato àmbito; e dentro tale àmbito posso senza dubbio rendermi più libero.)

Deve esservi una serie tale, che sul prolungamento di essa l'io possa pensare sè stesso come intento ad avvicinarsi all'indipendenza assoluta; poichè soltanto a questa condizione è possibile una causalità dell'impulso puro. Tale serie è necessariamente determinata [ossia va] — si capisce, [soltanto] idealmente — dal primo punto in cui la persona si trova posta per la propria natura, sino all'infinito; ed è quindi determinato, per ogni caso possibile, che cosa l'impulso puro esiga in tal caso e sotto tutte queste condizioni. Possiamo chiamare questa serie la determinazione morale dell'essere ragionevole finito. Ora, quantunque una tale serie non ci sia ancora nota, abbiamo tuttavia dimostrato che essa deve necessariamente esistere. Possiamo, quindi, sicuramente appoggiarci su questo fondamento, e dobbiamo perciò stabilire come principio della dottrina morale il seguente [imperativo]: **adempi in ogni momento la tua destinazione**, quantunque sia ancora da rispondere alla domanda: **ma quale è la mia destinazione?** — Se si esprime la proposizione così: " adempi **in generale** la tua destinazione ", in essa si ritrova implicita l'infinità del fine stabilito, perchè non è mai possibile nel tempo l'adempimento di tutta quanta la nostra destinazione. (L'errore dei mistici sta in questo: che essi si rappresentano come raggiungibile nel tempo ciò che è infinito e mai raggiungibile nel tempo. Il completo annientamento dell'individuo e la sua fusione nella forma assolutamente pura della ragione o in

Dio sono certamente il fine ultimo della ragione finita; soltanto che non sono mai possibili nel tempo.)

La possibilità di compiere volta per volta e nel tempo la propria destinazione di **ciascun momento** è certamente fondata dalla **natura** stessa e data in essa. La relazione dell'impulso naturale al principio qui stabilito è la seguente: in ogni momento qualche cosa è conforme alla nostra destinazione morale; e questo qualche cosa è in pari tempo richiesto dall'impulso naturale (quando esso impulso è puramente naturale e non sia reso artifizioso da una fantasia corrotta): ma da ciò non segue punto che **tutto** quello che l'impulso naturale richiede sia conforme alla nostra destinazione morale. Sia A, B, C, ecc. la serie dell'impulso naturale, considerato solamente in sè; dalla destinazione morale dell'individuo forse soltanto una parte del termine B viene presa e attuata; di guisa che, essendo l'individuo preesistente divenuto diverso da quel che sarebbe stato per opera della sola natura, sarà diverso anche l'impulso naturale risultante da B; del quale impulso naturale [a sua volta], anche in questa sua forma [modificata], soltanto una parte forse sarà presa e attuata dalla destinazione morale: e così all'infinito. Ma in ogni possibile determinazione i due impulsi [il superiore e l'inferiore, il morale e il naturale] coincidono in parte. Solamente così è possibile la moralità nel suo reale esercizio.

È opportuno spiegare ancora più chiaramente il reciproco rapporto tra i due impulsi. — Anzitutto l'impulso superiore si manifesta nella forma ora descritta d'impulso **morale**, non già in quella d'impulso **puro**; non come tale da tendere a un'assoluta indipendenza, ma come tale da tendere a determinate azioni, circa le quali — allorchè l'impulso stesso si elevi a coscienza chiara e le azioni da esso richieste siano esaminate più da vicino — si può mostrare che esse si trovano lungo la serie dianzi descritta [dell'assoluta indipendenza dell'Io]. Poichè fu già mostrato che l'impulso in quanto **puro**, in quanto impulso diretto a una pura negazione, non può in nessun modo venire alla coscienza. Della negazione, del resto, non si diventa coscienti, perchè essa è un nulla. Il che è provato anche dall'esperienza: noi ci sentiamo spinti a fare questa o quella cosa e ci rimproveriamo di non aver fatto qualche

cosa: — ciò serve di rettifica in riguardo a coloro i quali non ammettono nessuna coscienza dell'imperativo categorico (di cui diremo meglio più oltre) [ossia dell'impulso morale] e nemmeno di un impulso puro. Una profonda filosofia trascendentale non afferma neppur essa una coscienza di tal genere. L'impulso puro è qualcosa che sta al di là di ogni coscienza ed è il puro trascendentale fondamento per la spiegazione di qualche cosa nella coscienza.

L'impulso morale è un impulso misto, come abbiamo veduto. Esso riceve dall'impulso naturale la materia a cui è diretto; vale a dire: l'impulso naturale, che gli è sinteticamente unito e si fonde in uno con esso, tende, almeno in parte, al medesimo atto a cui tende l'impulso morale. Ma la forma la riceve soltanto dall'impulso puro. L'impulso morale è assoluto come l'impulso puro, ed esige qualcosa, puramente e semplicemente, senz'altro fine che sè stesso. Esso non mira assolutamente a nessun godimento, di qualsivoglia genere possa essere. (Il fine ultimo di tutto ciò che esso esige è la completa indipendenza. Ma qual'è poi a sua volta il fine di questa completa indipendenza? forse un godimento o qualcosa di simile? Assolutamente no. È quell'assoluta indipendenza il suo proprio fine. A essa si deve mirare semplicemente perchè essa deve essere; perchè io sono un Io. L'interna soddisfazione che si trova sulla sua via è qualcosa di accidentale. Non l'impulso nasce da essa, ma piuttosto essa nasce dall'impulso.)

L'impulso morale si appella alla stima, e il seguirlo o il non seguirlo suscita l'approvazione o la disapprovazione, il sentimento della contentezza di sè stesso o quello della più penosa autodisistima. Esso è **positivo**, spinge [cioè] a qualche determinato operare. È **universale**, si riferisce a tutte le possibili azioni libere, a ogni manifestazione dell'impulso naturale che venga alla coscienza entro il limite dianzi precisato. È **indipendente**, si propone ogni volta da sè stesso il proprio fine, mira a un'**assoluta causalità**, e sta in [rapporto di] **reciproca azione** con l'impulso naturale, in quanto che da esso riceve la materia (però soltanto come materia, mai come un fine da perseguire) e a esso dà da parte sua la forma. L'impulso morale, infine, comanda categoricamente: ciò che esso richiede, è richiesto [imperativamente] come necessario.

§ 13.

DIVISIONE DELLA DOTTRINA MORALE.

L'impulso morale esige la **libertà** per la **libertà**. Ora chi non vede che in questa proposizione la parola **libertà** è usata in due significati diversi? Nel secondo posto si designa con essa uno stato oggettivo che deve essere prodotto: ossia l'ultimo fine assoluto, la piena nostra indipendenza da tutto ciò che è fuori di noi; nel primo posto si designa, invece, un operare in quanto tale, ossia un puramente soggettivo, e non un essere propriamente detto. Io debbo **operare liberamente**, per **divenire libero**.

Ma anche nel concetto di libertà, quale trovasi nel primo posto, è da fare di nuovo una distinzione. A proposito della libera azione può domandarsi: *a*) **come** essa debba compiersi, *b*) **che cosa** in essa debba compiersi, perchè sia una libera azione; può domandarsi cioè: *a*) la forma, *b*) la materia della libertà.

Intorno alla materia della libertà abbiamo investigato sino adesso: l'azione deve trovarsi in una serie, prolungando la quale all'infinito l'Io diventerebbe assolutamente indipendente. Sul **come** o sulla forma, invece, vogliamo ora rivolgere lo sguardo.

Io devo operare **liberamente**, devo cioè determinarmi come un Io [già] posto, come un'intelligenza, devo quindi operare con la coscienza della mia assoluta autodeterminazione, con ponderatezza e riflessione. Soltanto così agisco liberamente come intelligenza; altrimenti agisco **ciecamente**, secondo che il caso mi spinge.

In quanto intelligenza devo agire in una **determinata** maniera, devo cioè diventar cosciente della ragione per cui opero appunto così. Ora tale ragione non può — perchè non deve — essere altra che la seguente: l'atto si trova nella serie suddescritta; ovvero — essendo questa soltanto una veduta **filosofica**, e non la veduta della coscienza comune — la seguente: l'atto è un **dovere**. Quindi io devo agire semplicemente secondo il concetto del mio dovere; e lasciarmi determinare soltanto dal pensiero che qualche cosa sia dovere, e assolutamente da nessun altro pensiero.

Poche parole su quest' ultima affermazione. — Neppure l' impulso morale mi deve determinare come puro e cieco impulso, — quando tale proposizione non fosse già contraddittoria in sè stessa e potesse darsi qualcosa di morale che fosse puramente impulso. — Riotteniamo cioè qui quel che abbiamo già detto di sopra, soltanto in modo assai più determinato. Sopra si è mostrato questo: l' impulso all' indipendenza si dirige all' intelligenza in quanto tale; l' intelligenza dev' essere indipendente **come** intelligenza; ma un' intelligenza è indipendente solamente in quanto si determina per concetti e assolutamente non per impulso. L' impulso, quindi, è diretto ad avere causalità e anche a non averne; e ha causalità semplicemente [e appunto] perchè non ne ha, poichè esso comanda: **sii libero.** Se è [puro] impulso, è soltanto impulso naturale; e se è impulso morale, non può essere puro impulso; poichè contraddice alla moralità ed è immorale lasciarsi spingere ciecamente. (Per es., gl' impulsi della simpatia, della compassione, dell' amore verso gli uomini. A suo tempo si mostrerà che questi impulsi sono manifestazione dell' impulso morale, misto tuttavia con l' impulso naturale, come è infatti sempre l' impulso morale. Ma chi opera in forza di questi impulsi, opera certo legalmente *(legal)*, non però moralmente, anzi, **in quanto opera così**, contro la morale.)

Qui per la prima volta nasce un imperativo categorico; in quanto quest' ultimo dev' essere un **concetto**, non già un impulso. In altri termini, l' impulso non è l' imperativo categorico, ma ci spinge a formarcene uno, a dire a noi stessi che qualche cosa deve assolutamente esser fatto. L' imperativo categorico è un prodotto nostro proprio; **nostro**, in quanto noi siamo esseri capaci di concetti, ossia intelligenze.

Per tal modo l' essere ragionevole, nel determinare la propria volontà, viene ora, rispetto alla forma, completamente avulso da tutto ciò che non è egli stesso. La materia determina l'essere ragionevole, e l'essere ragionevole determina sè stesso, non già mediante il concetto di un *quid* materiale, ma mediante il concetto puramente formale, e prodotto in lui stesso, del dovere assoluto. E a questa maniera, infatti, ritroviamo l'essere ragionevole nella [sua] realtà, quale lo ponemmo nella [sua] origine, ossia come assolutamente

indipendente; come del resto deve rappresentarsi nella realtà ogni essere originario, solamente con aggiunte e ulteriori determinazioni. — Soltanto nell'azione determinata dal dovere si ha una siffatta rappresentazione del puro essere ragionevole; ogni altra azione ha un fondamento di determinazione estraneo all'intelligenza in quanto tale. (Il Kant, nella sua *Fondazione della metafisica dei costumi,* dice così: soltanto per la sua attitudine alla moralità l'essere ragionevole si manifesta come qualche cosa **in sè**, ossia qualcosa che sta da sè, è indipendente, ed esiste assolutamente, in virtù di nessuna reciprocità con un *quid* esterno, ma semplicemente per sè.) Di qui anche l'ineffabile sublimità del dovere, poichè per esso tutto ciò che è fuori di noi cade assai al di sotto di noi e svanisce nel nulla di fronte alla nostra destinazione.

Dalla forma della moralità seguono perciò due risultati:

1. Quando opero, devo operare **in generale** con riflessione e coscienza, non già ciecamente e secondo puri impulsi, e **in particolare** con la coscienza del dovere; non devo operare mai senza aver riportato la mia azione a questo concetto. — Non si hanno, quindi, azioni affatto indifferenti; per poco che esse siano realmente azioni dell'essere intelligente, a tutte si riferisce la legge morale, se anche non fosse *materialiter*, certissimamente almeno *formaliter*, poichè bisogna domandarsi se a esse si riferisca o no il concetto del dovere, e in base a questa domanda stessa quel concetto è già in relazione con quelle azioni. Ma si può dimostrar subito che tale relazione deve esistere anche *materialiter*, poichè io non debbo seguir mai l'impulso sensibile in quanto tale; e nondimeno, secondo che si è detto sopra, in ogni operare sono soggetto a esso; in ogni operare, quindi, deve intervenire l'impulso morale, altrimenti non potrebbe aversi nessuna azione in virtù della legge morale, il che sta contro il presupposto.

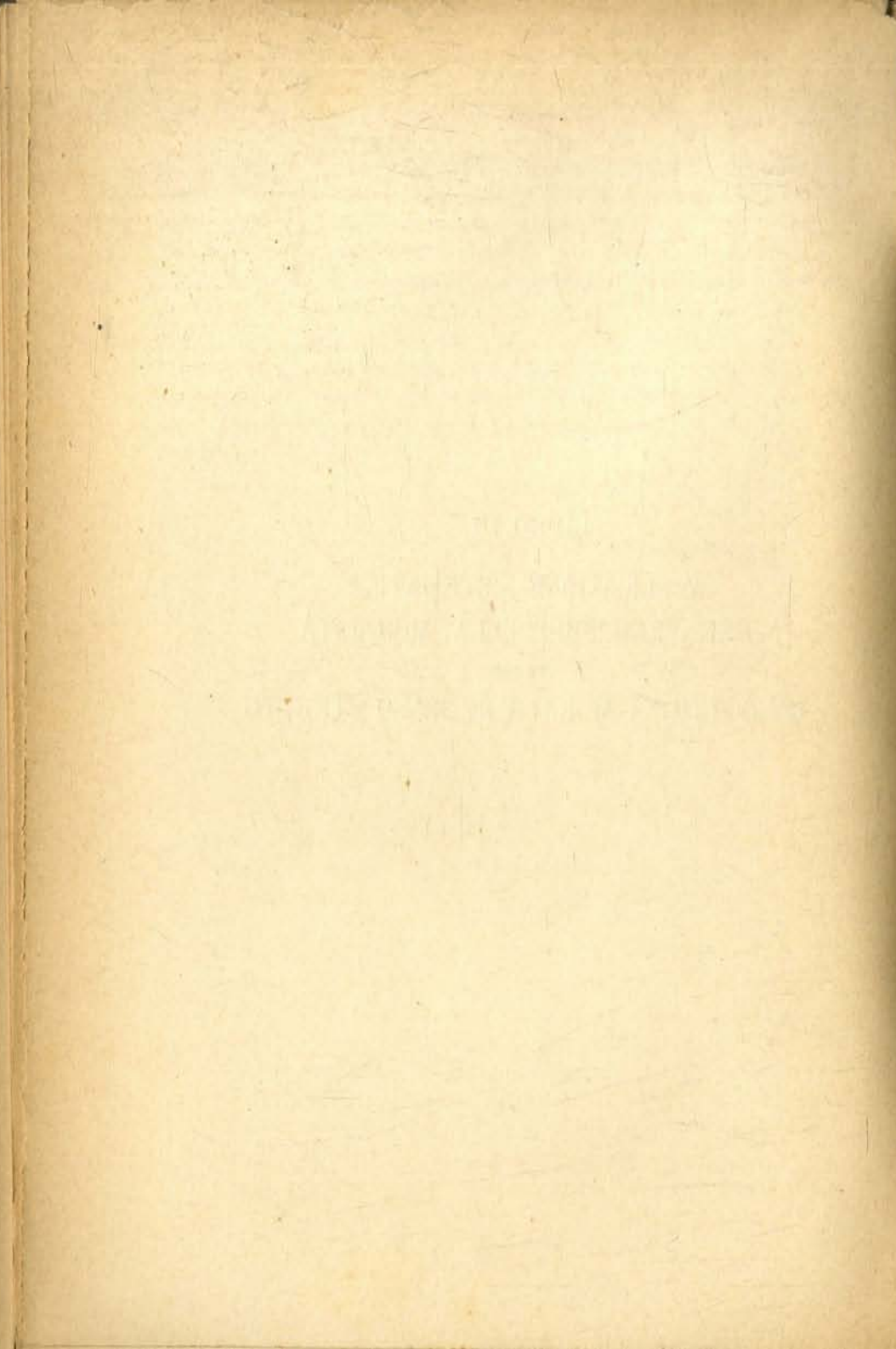
2. **Io non devo operare mai contro la mia convinzione.** Operare contro la propria convinzione è completa perversità e malvagità. Vedremo più sotto che cosa nell'uomo renda possibile una tale perversità apparentemente impossibile, e le tolga almeno quell'orribile carattere che essa, quando sia veduta nella sua vera forma, ha per ogni incorrotto senso umano.

Entrambi i risultati, raccolti in una sola proposizione, possono esprimersi così: **Opera sempre secondo la migliore convinzione del tuo dovere;** ovvero: **opera secondo la tua coscienza.** Sta in ciò la condizione formale della moralità delle nostre azioni, condizione che di preferenza si è chiamata anche la **moralità** delle azioni stesse. Di queste condizioni **formali** della moralità parleremo più diffusamente nella prima parte della nostra dottrina morale propriamente detta; in una seconda parte, poi, stabiliremo le condizioni **materiali** della moralità dei nostri atti, ossia la dottrina intorno alla **legalità** di questi atti; [una terza parte conterrà la dottrina dei **doveri**].

LIBRO III.

APPLICAZIONE SISTEMATICA DEL PRINCIPIO DELLA MORALITÀ

OVVERO

LA DOTTRINA MORALE IN SENSO STRETTO

PARTE PRIMA

CONDIZIONI FORMALI DELLA MORALITÀ DELLE NOSTRE AZIONI.

§ 14.

SULLA VOLONTÀ IN PARTICOLARE.

Potrei entrar subito in un' esposizione sintetico-sistematica delle condizioni formali della moralità delle nostre azioni. Ma poichè la moralità formale, ossia quella che a preferenza è chiamata moralità, significa anche **buona volontà**, e io stesso intendo caratterizzarla così, ne segue che io debba anzitutto render conto del mio concetto di volontà.

Certo, tutto quanto appartiene a questa trattazione è stato già esposto sotto altri nomi; tuttavia, anche per ciò, è necessario ora parlarne espressamente sotto tale denominazione [di volontà], al fine di collegare la mia esposizione [seguente] con la precedente.

Un volere è un passaggio assolutamente libero dall'indeterminatezza alla determinatezza, con la coscienza del passaggio stesso. Questo atto è stato abbastanza descritto sopra. — Nell'analisi [del volere] è possibile distinguere l'uno dall'altro l'Io oggettivo, cioè l'Io che passa dall'indeterminatezza alla determinatezza, e l'Io sog-

gettivo, cioè l'Io che in questo passaggio contempla sè stesso; ma nel volere sono entrambi uniti. L'impulso, la brama, il desiderio non sono la volontà. Nell'impulso c'è una tendenza e un'inclinazione, nel desiderio c'è anche la coscienza dell'oggetto dell'inclinazione; ma non c'è in essi una determinatezza dell'Io attivo, sì bene indeterminatezza. Il desiderio vorrebbe che l'oggetto suo gli pervenisse, ma non vorrebbe muovere mano o piede per ottenerlo. Con la volontà, invece, si ha la determinatezza.

Se si guarda al **potere** in generale di fare quel passaggio con coscienza — e dalle leggi della ragione teoretica siamo costretti a **pensare** un tal **potere** come **annesso** al manifestarsi [di quel passaggio] —, si acquista il concetto della **volontà** in generale, come di una facoltà di volere. È questo un concetto astratto, nulla di reale percepibile, e nemmeno un fatto, come alcuni si esprimono. Se si coglie, invece, un reale osservabile passaggio [dall'indeterminatezza alla determinatezza], si ha allora un **volere.** Il volere, però, non è completo, e non è in generale un vero volere, se non c'è determinatezza. [Quando c'è la determinatezza] allora si chiama [non **la** volontà, ma] **una** volontà, come nel modo di dire: è questa la mia volontà; si chiama, in altri termini, una **volizione.** Nella vita ordinaria non si fa tale differenza tra **la** volontà in generale, intesa come un potere, e **una** volontà, un determinato volere, inteso come determinata manifestazione di quel potere, perchè non ce n'è bisogno; ma tale differenza non è stata fatta neppure nella filosofia, dove sarebbe [invece] estremamente necessaria.

La volontà è libera nel significato materiale della parola. In quanto vuole, l'Io, come intelligenza, dà a sè stesso l'oggetto del proprio volere, scegliendone uno tra più possibili, e inalzando l'indeterminatezza, che l'intelligenza intuisce e concepisce, al grado di una determinatezza egualmente intuita e concepita. — A ciò non contraddice il fatto che l'oggetto possa essere dato dall'impulso naturale. Dall'impulso naturale esso può essere dato come oggetto di brama, di desiderio, ma in nessun modo come oggetto della **volontà,** della determinata risoluzione di attuarlo. Sotto questo rispetto la volontà si propone assolutamente da sè il proprio oggetto. Breve: la volontà è assolutamente libera, e una volontà non

libera è un assurdo *(ein Unding)*. Quando l'uomo vuole, egli è già per ciò libero; e quando egli non è libero, allora egli non vuole, ma è spinto. — La natura non produce la volontà; anzi, a rigore, essa non può produrre neppure la brama, come abbiamo già veduto sopra, perchè anche la brama presuppone una riflessione. Soltanto che in questa riflessione l'Io non è consapevole di sè stesso, come di un riflettente; onde è tratto a supporre che la brama esistente in lui sia un prodotto di natura; mentre invece per un osservatore esterno a lui e per noi stessi, dal punto di vista trascendentale, risulta il contrario.

Se la volontà passa dall' indeterminatezza alla determinatezza — e che questo [passaggio] sia la condizione della coscienza della libertà, e con essa [coscienza] anche dell'Io in quanto tale, fu già sopra rigorosamente dimostrato; ed è quindi dimostrato **che c'è una volontà**, e che è così determinata come noi l'abbiamo descritta —, se così è, dico, allora la volontà sarà sempre un potere di scelta, secondo che assai giustamente la descrive il Reinhold. Non c'è volontà senza **arbitrio** *(Willkür)*. Arbitrio, infatti, si chiama la volontà, quando si guardi alla sua caratteristica, appunto ora indicata, di fare necessariamente una scelta tra più azioni egualmente possibili.

(Alcuni filosofi hanno trovato una contraddizione nell'affermazione, che sia egualmente possibile alla libertà di prendere opposte risoluzioni come A e —A; e altri filosofi hanno durato fatica a scoprire il circolo che si pretende dare per una dimostrazione di tale contraddizione. Noi vogliamo pertanto ricercare ciò che è presupposto dai primi senza essere avvertito dai secondi.

Poniamo una forza naturale = X. Poichè è una forza naturale, essa agisce di necessità meccanicamente, produce cioè sempre tutto ciò che può produrre in virtù della sua natura posta sotto queste condizioni. Se tale forza è = A, la sua manifestazione è necessariamente = A, e sarebbe contraddittorio supporre, invece di A, qualche —A.

Ora, questa legge è applicabile alla volontà? — Anzitutto [si ricordi] ciò che principalmente importa, e su cui non senza ragione ho sopra insistito: dove interviene il volere e in generale l'Io, la

forza naturale è completamente alla fine. **Per essa non si ha nè A nè —A, per essa non è possibile nulla affatto**; poichè il suo ultimo prodotto è un impulso, e un tale prodotto non ha causalità. Dunque, non per una forza naturale, ma per la volontà che le è assolutamente contrapposta, è ugualmente possibile A e —A. E allora, se si afferma che la volontà è libera, si afferma anche che essa è il primo termine iniziale di una serie, e non viene determinata quindi da nessun altro termine [anteriore], e perciò la natura non può essere il suo fondamento di determinazione: che, per conseguenza, la determinazione della volontà non può avere altro fondamento che sè stessa. Si afferma inoltre che la volontà non opera, come farebbe una forza meccanica, tutto ciò che può, ma consiste in un potere di **limitare** sè stessa, mediante sè stessa, a una determinata azione; che, dunque, se la sfera totale [dell'azione] fosse A+ —A, sarebbe in suo potere il determinarsi per la prima parte, ovvero per l'ultima, senza alcun motivo estraneo. In questo presupposto gli avversarî debbono bene acconsentire. Invece di che essi suppongono ciò che appunto viene loro negato, che cioè la volontà si trovi nella serie delle forze naturali, e non sia essa stessa altro che una forza naturale; e, partendo da questa premessa, la loro deduzione è legittima. Essi dimostrano, quindi, che la volontà non è libera, in base al presupposto che non sia tale; e, se volessero parlare correttamente, dovrebbero dire che l'affermazione " essere la volontà libera " contraddice non già sè stessa, ma soltanto la **loro** affermazione " non essere la volontà libera "; ciò che invero deve concedersi loro senza contrasto.

La vera contraddizione, invece, sta ben più alto di quanto essi stessi credano. Contraddice a tutta la loro individuale mentalità *(Denkvermögen)* il concepire un'altra serie che non sia quella di un meccanismo naturale; essi non si sono ancora affatto elevati alle superiori manifestazioni della forza del pensiero, donde il loro assoluto presupposto che non riescono a sormontare nemmeno per la propria persona. Tutto avviene meccanicamente: è questo il loro principio assoluto; perchè nella loro coscienza chiara assolutamente non si presenta altro che il puro meccanismo. — Così [per loro] tutto è fatalismo. Nè la cosa cambia neppure quando

si trasporti la ragione delle nostre risoluzioni meccaniche nel mondo intelligibile. Anche in tal caso il fondamento della nostra determinazione volontaria si troverà in qualcosa che non è di natura sensibile, ma che tuttavia ci determina alla stessa maniera di una forza fisica, e il cui **effetto** è la nostra risoluzione volontaria. Come distinguere allora questo qualcosa dal mondo sensibile? Secondo il Kant il mondo sensibile è quello a cui sono applicabili le categorie; ciò non pertanto qui la categoria della causalità è applicata a qualcosa d'intelligibile; questo qualcosa, dunque, cessa di far parte del mondo intelligibile e cade nel campo della sensibilità.

La scelta [da parte] della volontà, da ammettersi come necessaria, è inoltre determinata in modo da essere una scelta tra la soddisfazione dell'impulso interessato (impulso naturale) e quella dell'impulso disinteressato (impulso morale). Esaminiamo adesso questa ulteriore determinazione. La libertà non è soltanto materiale, ma anche formale, secondo la distinzione dianzi dedotta dal suo fondamento. Io posso — certo non originariamente, di che fu discorso sopra, ma dopo che l'autocoscienza si è sviluppata ed esperienze sono già state fatte — diventar cosciente così della seconda come della prima. Se divento cosciente soltanto della libertà formale, allora io, in quanto intelligenza, acquisto con ciò anzitutto il potere di rinviare la soddisfazione dell'impulso naturale; e poichè, durante questo rinvio, l'impulso naturale continuerà a manifestarsi, e in maniera multiforme, io acquisto in pari tempo il potere di riflettere sull'impulso naturale nei diversi aspetti sotto i quali esso ora mi si presenta, e **di scegliere tra le molteplici possibili maniere di soddisfarlo.** Io scelgo una di queste maniere; ebbene, io scelgo con piena libertà di volere, poichè scelgo con la coscienza dell'autodeterminazione; senonchè [in tal caso] non sacrifico punto il godimento alla moralità, lo sacrifico soltanto a un altro godimento.

Si potrebbe obiettare: nel far così tu cedi all'impulso più forte che trovasi in te. — Ma quand'anche tale obiezione fosse in generale vera, risponderei: questo impulso [più forte] non esisterebbe, non sarebbe venuto alla coscienza, se io non mi fossi trat-

tenuto, se non avessi differito la decisione, e non avessi riflettuto con libertà alla totalità del mio impulso. Quindi, pure in tale ipotesi [nell'ipotesi che sia vera l'obiezione], io ho condizionato l'oggetto della mia volontà mediante un'auto-determinazione, e il mio volere rimane anche *materialiter* libero. — " Quando l'obiezione fosse in generale vera „ ho detto; ma essa non è vera. Tostochè io abbia già acquistata una certa somma di esperienza, posso benissimo con l'immaginazione rappresentarmi un godimento che attualmente la mia natura non esige affatto, e a questo godimento posporre ogni soddisfazione degl'impulsi realmente ora presenti. Per l'innanzi deve certo esservi stato in me uno stimolo di tal genere, perchè ho avuto un reale godimento, che ora riproduco soltanto con l'immaginazione. Ma ora mi è di stimolo la sola immaginazione, gli oggetti della quale ben sono prodotti della libertà; onde così do io a me stesso, nel senso più esteso della parola, l'oggetto della mia volontà. Nè, in tal caso, sacrifico punto alla virtù, ma solo a un godimento immaginario un altro godimento reale. (È questo lo stato ordinario dell'uomo **raffinato,** dell'uomo, cioè, sulla via della coltura. Per es., il lussurioso consumato, l'avaro, il vanitoso corre verso un godimento puramente immaginario e rinunzia invece quello reale.)

Soltanto a questa maniera è possibile anche la prudenza, la quale si riduce a un'intelligente scelta tra più maniere di soddisfare l'impulso naturale. Secondo il precedente concetto di volontà, [però], applicato nella più ampia estensione, non sarebbe punto possibile la prudenza, ma soltanto la moralità o l'immoralità.

§ 15.

Esposizione sistematica delle condizioni formali della moralità delle nostre azioni.

I.

Come abbiamo visto, la legge formale della moralità suona così: opera assolutamente secondo la convinzione che hai intorno al tuo dovere. Si può guardare alla forma e alla materia di questa

legge, o, con espressione più chiara qui, alla condizione e, al condizionato. Riguardo alla condizione, come abbiamo pur visto, essa dice: procura di convincerti di ciò che è il tuo dovere; riguardo al condizionato dice: fai ciò che ora puoi ritenere con convinzione un dovere, e failo soltanto perchè ti sei persuaso che è un dovere.

II.

Se però ora la mia convinzione è erronea — potrebbe taluno obiettare —, io non ho fatto il mio dovere, ma ciò che va contro il dovere. Come posso, nondimeno, essere tranquillo in tal caso? Evidentemente solo in quanto ritengo assolutamente impossibile che la mia convinzione possa essere erronea; anzi, ritengo impossibile di dover mai ritenerla per erronea, neppure in un'esistenza infinita. Io, quindi, non solo applico alla mia azione il concetto della mia convinzione presente, ma di nuovo applico questa convinzione al concetto di tutta quanta la mia possibile convinzione, all'intero sistema della medesima, per quanto mi è dato rappresentarmelo nel momento presente. Tale comparazione ed esame è **dovere**: poichè **devo** convincermi. Se non mi è indifferente, ma è anzi la cosa più importante della mia vita per me, che io operi o no conformemente al dovere, non può essermi indifferente nemmeno che la mia convinzione sia vera o erronea. — Dunque, la giustezza della mia convinzione in un caso particolare mi è garantita dal suo accordo con ogni convinzione immaginabile; e ricercare se esista o no questo accordo è pure un dovere.

III.

Ma lo stesso intero sistema della mia convinzione non può essermi dato per nessun'altra via che non sia la mia presente convinzione intorno a essa. E come posso errare nel giudizio sul singolo caso, così posso errare anche nel giudizio sul mio giudizio in generale, nella convinzione circa la totalità della mia convinzione.

Per conseguenza la mia moralità, e con essa la mia assoluta indipendenza e tranquillità di coscienza, rimane sempre dipendente da un caso. Quando considero tutto ciò — ed è mio dovere considerarlo — io o devo operare affidandomi alla buona sorte, il che sta contro la coscienza, ovvero posso non operare affatto, e passare tutta la mia vita in uno stato d'indecisione e in un perpetuo ondeggiamento tra il pro e il contra: [tale è l'alternativa inevitabile] allorchè manca un criterio assoluto circa la giustezza della mia convinzione sopra il dovere.

(È questa un'osservazione importante e, per quanto mi consta, non ancora abbastanza presa in esame, con la trattazione della quale portiamo un più saldo nesso nella nostra teoria, e avremo un più facile passaggio dalle condizioni formali della moralità a quelle materiali.)

IV.

Se dev'essere possibile in generale una condotta conforme al dovere, deve pur esistere un criterio assoluto per la giustezza della nostra convinzione sopra il dovere. Vi dev'essere, quindi, una certa convinzione assolutamente giusta, nella quale noi, per amor del dovere, dobbiamo riposare. — Si osservi qui anzitutto come noi procederemo. Se dev'essere possibile in generale una condotta conforme al dovere, deve pur esistere un tale criterio; ora, in forza della legge morale è assolutamente possibile una tale condotta; dunque, un tale criterio esiste. Noi, quindi, dall'esistenza e dalla necessaria causalità di una legge morale inferiamo [l'esistenza di] qualche altra cosa nella nostra facoltà di conoscere. Noi affermiamo così una relazione tra la legge morale e la ragione teoretica; un **primato** della prima rispetto alla seconda, come Kant si esprime. Che senza di ciò [ossia senza tale primato] non potrebbe darsi in generale nessun dovere, è assolutamente vero; ed è un dovere ritenerlo per vero.

Affinchè questa proposizione non sia grossolanamente malintesa, si noti in proposito quanto segue: La legge morale esige indubbiamente una certa determinata convinzione = A, e l'au

torizza. Ma poichè la legge morale non è una facoltà conoscitiva, così, data la sua natura, non può essa stessa stabilire tale convinzione, ma aspetta che sia trovata e determinata mediante la facoltà conoscitiva, mediante la riflettente forza di giudicare; allora soltanto essa autorizza quella convinzione e ci fa un dovere di rimaner saldi in essa. L'affermazione opposta porterebbe a un materiale dovere di fede *(Glaubenspflicht)*, ossia a una teoria, secondo cui nella legge morale sarebbero contenuti immediatamente certi principî teoretici, i quali dovrebbero essere ritenuti per veri senza ulteriore esame, si possa o no persuadersi teoreticamente della loro verità. Una tale affermazione da una parte è in sè stessa pienamente contradditoria, per la ragione che la nostra facoltà pratica non è la teoretica; e d'altra parte spalancherebbe l'entrata a ogni sorta d'inganni e porterebbe al soggiogamento e alla soppressione della coscienza. Le facoltà teoretiche proseguono il loro cammino sino a che s'imbattono in ciò che può essere approvato; soltanto che esse non contengono in sè stesse il criterio della proprio giustezza; questo si ritrova invece nella facoltà pratica, la quale è la prima e la più alta nell'uomo e ne costituisce la vera essenza. La presente affermazione, tranne la sua maggiore determinatezza, è la stessa presentatasi già dianzi: [cioè] la legge morale è soltanto formale e deve ricevere la sua materia da altra fonte. Ma del fatto **che** qualche cosa è la sua materia, la ragione può ritrovarsi soltanto nella legge morale stessa.

Sorge ora la questione assai più difficile: Come si manifesta e in che si riconosce la conferma da parte della legge morale di un giudizio teoretico sopra il dovere? — La legge morale, riferita agli uomini empirici, ha un determinato **punto d'inizio** della sua sfera: la determinata limitazione in cui l'individuo si trova nel suo primo trovar sè stesso; ha inoltre un determinato, quantunque mai raggiungibile, **fine**: l'assoluta liberazione da ogni limitazione; ed ha altresì una ben determinata **via** sulla quale condurci: l'ordine della natura. C'è, quindi, per ciascun determinato uomo e per ciascun punto della sua vita, un determinato dovere, e si può dire che la legge morale questo [determinato dovere] esiga nella sua applicazione all'essere che vive nel tempo.

Si designi con X questo determinato dovere, questa determinata azione od omissione.

La facoltà pratica non è la teoretica, come dianzi fu ricordato. Essa, quindi, non può dare questo X, il quale, invece, è da ricercarsi mediante la facoltà giudicatrice, qui liberamente riflettente. Ma poichè esiste un impulso ad agire in generale, e ad attuare con l'azione il determinato X, così questo impulso determina la facoltà giudicatrice, non già *materialiter*, nel senso di darle qualcosa che esso non può darle, sì bene *formaliter*, nel senso cioè di farle cercare qualche cosa. L'impulso morale si manifesta quindi qui come impulso a una determinata conoscenza. Supponete che la facoltà giudicatrice trovi X, il quale sembra dipendere da una fortunata combinazione: coincidono allora l'impulso alla conoscenza e la conoscenza; l'Io originario e l'Io reale sono in armonia, e, come sempre in tal caso, conformemente alla dimostrazione fatta, nasce un sentimento.

Si domanda soltanto che specie di sentimento sarà questo, e quale carattere lo contraddistingua dagli altri sentimenti. Tutti i sentimenti estetici somigliano a quello di cui si tratta ora qui, in quanto nascono dalla soddisfazione di un impulso verso una determinata rappresentazione; si contrappongono però a esso in quanto che l'impulso esistente alla loro base non esige in modo assoluto la propria soddisfazione, ma l'**aspetta** soltanto come un favore della natura. Invece l'impulso verso la conoscenza, di cui ora si parla, è l'impulso morale che assolutamente **esige**. Qui non può nascere, quindi, come là, un **piacere** che insperatamente ci sorprenda, ma soltanto una **fredda approvazione** di ciò che era da aspettarsi e doveva semplicemente trovarsi, se la ragione non ha da rinunziare a sè stessa. Ciò che è così approvato si chiama **giusto** nelle azioni, **vero** nelle conoscenze.

Si avrebbe dunque in un **sentimento** di verità e certezza il criterio assoluto, da noi cercato, della giustezza della nostra convinzione intorno al dovere. Descriviamo questo importante sentimento ancor più da vicino. — Finchè la facoltà giudicatrice va ancora in cerca [della conoscenza], il libero potere dell'immaginazione ondeggia tra opposti, e poichè la ricerca viene intrapresa in seguito

a un impulso, e questo non è ancora soddisfatto, sorge un sentimento di dubbio, il quale, essendo la cosa di suprema importanza, è accompagnato da ansietà. (So, per es., che io **dubito.** Donde lo so io? Certamente non da una qualità oggettiva del giudizio pronunziato. Il dubbio è qualcosa di soggettivo; esso si lascia soltanto sentire, appunto come il suo contrario, la certezza.) Tostochè la facoltà giudicatrice trova la conoscenza cercata, si scopre che questa è proprio la cercata, in virtù del sentimento di accordo. L'immaginazione è oramai legata e necessitata come in ogni realtà; io non posso ora vedere la cosa altrimenti che così; c'è ora, come in ogni sentimento, una costrizione. Il che dà alla conoscenza una **immediata certezza,** accompagnata da **pace e soddisfazione.**

(Il Kant [1]) eccellentemente dice così: " La coscienza che un'azione, che io volessi compiere, sia giusta, è un dovere incondizionato. „ Ma è poi possibile una tale coscienza, e da che la riconosco io? Il Kant sembra affidarsi in ciò al sentimento di ciascun indivi duo, al quale invero bisogna assolutamente affidarsi; tuttavia alla filosofia trascendentale incombe l'obbligo di fondare la possibilità di un tal sentimento della certezza, e questo appunto da noi è stato fatto. Il Kant, nondimeno, porta un esempio che illustra il suo pensiero in proposito, e che mirabilmente si presta a illustrare anche quanto da noi è stato detto. — Un giudice dell'inquisizione, il quale condannasse a morte uno che gli sembri eretico, non potrebbe mai essere totalmente certo di non commettere, ciò facendo, ingiustizia. Se egli per poco si domandasse: oseresti tu, alla presenza di Chi vede in tutti i cuori, e arrischiando tutto ciò che per te ha valore ed è santo, giurare solennemente la verità di queste proposizioni [in nome delle quali condanni]? anche il più ardito maestro di fede in tal momento tremerebbe. Oppure, — come il Kant dice in altro luogo — uno che si presentasse e affermasse: " chi non crede tutto quel che io vi dico, è dannato in eterno „, dovrebbe avere anche il coraggio di aggiungere: " se [quel che vi dico] non è vero, allora sia io il dannato in eterno „; ma è da

---

[1] *La religione nei limiti della ragion pura,* sez. 4ª, parte 2ª, § 4.

sperare che i più ci pensino bene prima di esporsi a un tal pericolo, e da ciò potrebbero dedurre che essi stessi non sono così fermamente convinti di quella fede che vorrebbero invece imporre ad altri. Per analogia potremmo dire: chi è ben certo del fatto proprio, deve arrischiare su questa certezza persino l'eterna dannazione, e se egli non l'osa, tradisce la propria incertezza.

Ma se si domandasse, inoltre, che significherebbe voler essere dannati in eterno, non si potrebbe trarre da tale espressione altro senso ragionevole che questo: **rinunziare per tutta l'eternità al proprio perfezionamento.** — È qui il più gran male, un male che nessun uomo potrebbe pensare sul serio, e che a pensarlo seriamente annienterebbe ognuno. Nei peccatori più ostinati contro la propria coscienza c'è sempre in fondo la lusinga di continuare così ancora soltanto per questa volta o ancora soltanto per una durata più o meno lunga, ma di volere a suo tempo emendarsi. Si può dunque star sicuri che non si è in chiaro con la propria coscienza finchè o si abbia il deliberato proposito, o almeno si ritenga per possibile, di cambiare un giorno, nell'avvenire, la propria condotta. Chi è sicuro della propria convinzione, invece, osa ritenere che non **potrà** cambiare nè la convinzione stessa nè i principî ai quali l'ha conformata, che la sua libertà su questo punto è ita, che egli rimarrà per sempre saldo in tale decisione. È qui l'unico sicuro criterio della vera convinzione.

(La dimostrazione di che è la seguente: Una tale convinzione ci mette in armonia con l'Io originario. Ma l'Io originario sta al di sopra di ogni tempo e di ogni mutamento nel tempo; perciò, in questa unione con esso, l'Io empirico si eleva parimenti sopra ogni vicissitudine del tempo, e si pone come assolutamente immutabile. Di qui l'incrollabilità della ferma convinzione.)

Il risultato di quanto abbiamo detto è: se io dubito o sono certo, lo so non mediante un'argomentazione, la cui giustezza avrebbe bisogno di una nuova dimostrazione, e questa dimostrazione a sua volta di una nuova dimostrazione, e così all'infinito; ma mediante un sentimento **immediato.** Soltanto a questa maniera si può spiegare la certezza soggettiva in quanto stato d'animo. Ma il sentimento della certezza è sempre un immediato accordo tra la nostra

coscienza e il nostro Io originario; come, del resto, non potreb-b'essere altrimenti in una filosofia che muove dall'Io. Questo sentimento non inganna mai, poichè, l'abbiamo visto, non esiste se non dove si abbia un completo accordo tra il nostro Io empirico e l'Io puro; e l'Io puro è l'unico nostro vero essere e ogni possibile essere e ogni possibile verità.

Solamente in quanto sono un essere morale è possibile per me la certezza; poichè il criterio di ogni verità teoretica non è pur esso teoretico. — La facoltà teoretica della conoscenza non può criticare e confermare sè stessa; è invece un [criterio] pratico quello sul quale si ha il dovere di basarsi. Ed è certamente universale un tal criterio, che non vale soltanto per la conoscenza immediata del nostro dovere, ma in generale per ogni possibile conoscenza; poichè in realtà non si dà nessuna conoscenza che, almeno mediatamente, non si riferisca ai nostri doveri.

V.

Il criterio della giustezza della nostra convinzione è, come abbiamo visto, interno. Un criterio esterno, oggettivo, non c'è nè può esserci, poichè l'Io, appunto qui, dove viene considerato come morale, dev'essere auto-sufficiente e indipendente da tutto ciò che sta fuori di lui. Ciò non impedisce che si mostri di quale specie saranno in generale le convinzioni approvate da tale criterio; ed è questa l'ultima impresa che ci rimane ora a compiere.

Soltanto in virtù di un impulso pratico esistono per noi oggetti in generale: — un principio, questo, assai noto e più volte abbastanza dimostrato. Qui facciamo attenzione solo alla seguente circostanza: Il mio impulso è limitato, e in seguito a questa limitazione io pongo un oggetto. Ora, evidentemente, non posso porre e caratterizzare l'oggetto, senza caratterizzare in modo determinato l'impulso che esso limita; poichè un determinato oggetto non è altro e non può essere descritto altrimenti che come un *quid* limitante un determinato impulso. Ottengo così le qualità date della cosa, perchè pongo me e la cosa in [uno stato di] reciproca quiete. Ma io posso anche riflettere sulla [mia] libertà. Allora quella limi-

tazione fatta dall'oggetto diventa qualcosa che può ampliarsi regolarmente e in un certo ordine; e da un tale ampliamento dei miei limiti verrebbe modificato anche l'oggetto. Pongo io questa modificabilità [dell'oggetto]? ebbene io determino in tal caso la **sua finalità, la sua utilità ai fini, quali che siansi,** che volessi propormi con esso.

Si noti anzitutto, a tal proposito, che la determinazione della finalità di un oggetto non è, nè può essere altra, che la determinazione delle interne, permanenti qualità dell'oggetto; soltanto che questa determinazione è intrapresa da un altro punto di vista. Nell'uno come nell'altro caso [nel caso della determinazione delle qualità permanenti dell'oggetto, come nel caso della determinazione della sua finalità] l'oggetto è determinato dall'impulso che esso deve limitare; nel primo caso non si tien conto della possibile liberazione [da questa limitazione], nel secondo caso sì; nel primo caso l'impulso riposa, nel secondo è messo in movimento. — Non rimanga inosservato, inoltre, che io ho dedotto il concetto di finalità dalla relazione di un oggetto alla libertà in generale, non già proprio alla mia. Si può pensare qualche oggetto come conforme a un fine, senza pensare in pari tempo con chiara coscienza che io o un altro essere libero possa con quell'oggetto attuare questi possibili fini. Tale pensiero naturalmente si ritrova oscuro in fondo a ogni concezione di finalità.

Suppongasi ora che soltanto **in parte** io sia cosciente del mio impulso — parlo qui dell'impulso in generale —. Soltanto in parte, allora, ho appreso la conformità dell'oggetto a un fine; non conosco il fine che gli è proprio, ma solamente qualche fine arbitrario, per il quale anch'esso, tra gli altri, può essere adoperato. Nella sua totalità il mio impulso tende all'assoluta indipendenza e auto-sufficienza; prima di averlo concepito come tale, io non ho completamente determinato nè me stesso, nè, in opposizione a me, l'oggetto, così nelle sue qualità come nel suo fine. Ma se questo fine è completamente determinato nella maniera indicata, allora io posseggo l'àmbito di tutti i fini dell'oggetto, che val quanto dire l'ultimo suo fine. Quindi, tutte le cognizioni complete, con le quali si può essere appagati, sono necessariamente cognizioni del fine

supremo degli oggetti; una convinzione non sarà approvata dalla coscienza finchè non contenga la visione del fine ultimo dell'oggetto, e queste cognizioni sono in pari tempo quelle che guidano la condotta morale. La legge morale tende, dunque, a ciò: a trattare ogni oggetto secondo il suo fine supremo. Abbiamo trovato così la via più facile per stabilire scientificamente il materiale della legge morale.

Debbo altresì richiamare l'attenzione sul fatto che noi proprio ora abbiamo stabilito un sistema chiuso della conoscenza, una sintesi completa. Difatti, impulso morale e sapere teoretico stanno in reciproca azione; e tutta la moralità è condizionata da questa reciproca azione di entrambi. L'impulso morale, in quanto appare nella coscienza, esige un determinato concetto = X, naturalmente inaccessibile a esso, e per tal modo determina *formaliter* la facoltà conoscitiva, spinge, cioè, la riflettente facoltà giudicatrice a cercare quel concetto. Ma quando lo si consideri come originario, l'impulso morale determina anche *materialiter* la facoltà conoscitiva in riguardo al concetto X; poichè X nasce dalla completa determinazione dell'oggetto per opera di tutto quanto l'impulso originario, come appunto ora abbiamo visto. Ogni conoscenza, quindi, riguardata oggettivamente come sistema, è interamente predeterminata, ed è determinata dall'impulso morale. (Dunque: *a)* Anzitutto, l'essere ragionevole, anche rispetto alla materia e alla forma di tutta la sua possibile conoscenza, è determinato assolutamente da sè stesso, e assolutamente da nulla che gli sia esterno. Quel che affermiamo altrove in base al principio dell'Egoità, ritroviamo ora qui, in modo più determinato, mediante una deduzione genetica. *b)* Inoltre, ciò che nell'Io determina tutta quanta la sua conoscenza è la sua essenza pratica; come del resto doveva essere, poichè tale essenza è quanto di più alto esista in lui. L'unica salda e ultima base di tutta la mia conoscenza è il mio dovere. È questo l'intelligibile " In sè „ che, mediante le leggi della rappresentazione sensibile, si muta in un mondo sensibile.)

Reciprocamente, la conoscenza agisce sull'impulso morale nella coscienza, in quanto che gli fornisce il suo oggetto. — L'impulso morale, quindi, mediante la conoscenza ritorna in sè stesso; e la

reciproca azione ora mostrata è propriamente una reciproca azione tra l'impulso morale e sè stesso. L'incontrarsi, nella descritta reciprocità d'azione, di tutto ciò che costituisce l'essere ragionevole si manifesta nel sentimento della certezza, come ampiamente abbiamo esposto sopra.

Ricapitoliamo ora tutto. La condizione formale della moralità delle nostre azioni, ossia la loro — così detta di preferenza — moralità, consiste nel risolverci solamente per amor della coscienza [morale] a far ciò che questa esige. Ma la coscienza [morale] è l'**immediata consapevolezza del nostro determinato dovere.** Ora questo non deve intendersi altrimenti da come è stato dedotto. E cioè: la coscienza di un qualcosa di determinato, in quanto tale, non è mai immediata; essa viene trovata soltanto mercè un atto di pensiero; (nel suo contenuto materiale [quindi] la coscienza del nostro dovere non è immediata). Invece, la coscienza che questo qualcosa di determinato sia un dovere, è, appena dato il determinato, una coscienza immediata. La coscienza del dovere è *formaliter* immediata. E questo lato formale della coscienza è un puro sentimento.

(Il Kant dice nel luogo citato: La coscienza [morale] è una consapevolezza che è essa stessa un dovere. Giusta e sublime sentenza! Si trova in essa una duplicità: *a)* Anzitutto, è un assoluto dovere acquistare quella consapevolezza, secondo che fu dimostrato sopra. Ciascuno deve assolutamente convincersi di ciò che è il suo dovere; e ognuno può riuscirvi in ogni caso. È qui, per così dire, la legge costituzionale di tutta la moralità: la legge, cioè, di dare a sè stesso una legge. *b)* Inoltre, la coscienza in tale stato non è nulla più che una coscienza del dovere; la materia della coscienza è un dovere soltanto perchè materia di una coscienza **di tale specie.** Vale a dire che la coscienza [morale], o la facoltà di sentimento sopra descritta, non dà il materiale; il quale viene fornito solamente dalla facoltà giudicatrice; essa dà invece l'evidenza, e questa specie di evidenza ha luogo solamente nella coscienza del dovere.)

COROLLARÎ.

1. Con la deduzione precedente è stata eliminata e distrutta per sempre la scappatoia, ancora adottata dalla maggior parte dei sistemi di morale, **di una coscienza** [**morale**] **erronea**. La coscienza [morale] non erra mai, nè può errare; poichè: è l'immediata coscienza del nostro originario Io puro, al di là della quale non va nessun'altra coscienza; da nessun'altra coscienza può essere confermata o corretta; è essa stessa giudice di ogni convinzione, ma non riconosce nessun giudice sopra di sè; decide in ultima istanza ed è inappellabile. Voler andare al di là della coscienza [morale] significa voler uscire da sè stesso, voler separare sè da sè. Tutti i sistemi di morale materiale, quelli cioè che cercano ancora un altro fine al dovere oltre il dovere stesso, escono dai confini di questo, e sono avviluppati nell'errore fondamentale di ogni dogmatismo, il quale cerca fuori dell'Io l'ultimo fondamento di tutto ciò che è nell'Io e per l'Io. Siffatti sistemi di morale sono possibili soltanto in virtù di un'incoerenza; poichè per un dogmatismo coerente non c'è una moralità, ma soltanto un sistema di leggi naturali. — Inoltre, neppure la facoltà giudicatrice può errare circa il punto se la coscienza [morale] abbia o no parlato. Prima che essa ne sia del tutto sicura, che cosa obbliga l'uomo a operare? **Dall'uomo** non deriva nessun'azione a cui egli non si determini da sè stesso. Se opera, quindi, senza essere sicuro della voce della propria coscienza, opera incoscientemente; la sua colpa è evidente, ed egli non può scaricarla sopra nulla fuori di sè. Non c'è scusa per nessuna colpa; la colpa è colpa e tale rimane.

Ritengo necessario raccomandare il più possibile questo punto, a cagione della sua importanza così per la moralità come per la scienza della moralità. Chi dice il contrario, potrà ben trovare una ragione a ciò nel proprio cuore — poichè soltanto qui può stare l'errore, mai nell'intelletto —, ma è da meravigliarsi che egli osi confessarlo apertamente a sè stesso e agli altri.

2. Affinchè il vocabolo **sentimento** non dia occasione a pericolosi malintesi, raccomando ancora questo: Un principio teoretico

non è nè può essere sentito, ma è sentita la certezza e la sicura convinzione che si accompagna col pensiero che di quel principio viene formato secondo le leggi teoretiche. Durante il puro pensare non bisogna preoccuparsi già se anche la coscienza [morale] possa aderirvi; ciò darebbe luogo a un pensiero inconseguente, al quale sarebbe già assegnato il termine a cui deve giungere. Proceda, invece, il pensiero rigorosamente per la propria via, indipendentemente dalla coscienza [morale]. L'opinione opposta è **viltà**. Bisogna allora, in verità, aver poca fede nella propria coscienza [morale]. — I pretesi insegnamenti oggettivi del sentimento sono prodotti sregolati dell'immaginazione, i quali non resistono alla prova della ragione teoretica; e il sentimento che li accompagna è quello della libera auto-attività della nostra immaginazione. È il sentimento di noi stessi, ma non nella nostra originaria totalità, sì bene soltanto di una parte di noi stessi. Un principio nato così [dal sentimento] deve riconoscersi da questo: esso va contro le leggi del pensiero, il che non può essere mai nel caso di una convinzione confermata dalla coscienza [morale]; e il sentimento da cui il principio è accompagnato deve riconoscersi da questo: esso manca non di forza, sublimità, intimità, ma certamente di **sicurezza**. Nessun fanatico oserebbe agire secondo il proprio sentimento, di fronte al rischio di essersi legato per tutta l'eternità alla propria convinzione e di aver reso a sè impossibile il cambiare.

3. Il sentimento della certezza nasce dall'accordo di un atto della facoltà giudicatrice con l'impulso morale; condizione esclusiva della possibilità di un tal sentimento è, quindi, che il giudizio provenga realmente dal soggetto stesso. La certezza e la convinzione, dunque, assolutamente non sorgono da giudizî estranei, e la coscienza [morale] assolutamente non può lasciarsi guidare dall'autorità. Sarebbe un'evidente, flagrante contraddizione fare di qualche cosa, che non sono io stesso, un sentimento di me stesso.

Chi opera per forza di autorità, opera necessariamente senza coscienza; poichè egli è incerto, secondo la dimostrazione fatta or ora. Principio, questo, assai importante, che è di alta necessità stabilire in tutto il suo rigore.

Si può senza dubbio guidare la ricerca degli uomini; si possono fornir loro le premesse del giudizio da formulare, premesse che essi accettano in antecedenza dall'autorità. È questa, più o meno, la storia di tutti gli uomini; con l'educazione essi ricevono le idee intorno a cui sino al loro tempo si è accordato il genere umano, e che sono divenute oramai universale fede dell'umanità, e ne fanno le premesse per i loro giudizî, accolte dalla grande maggioranza senza ulteriore esame. Soltanto il vero filosofo non ammette nulla senza esame, e la sua riflessione muove dal più assoluto dubbio su tutto.

Ma prima di venire all'azione, ciascuno è obbligato dalla coscienza [morale] a **giudicare da sè** in base a quelle premesse accettate per devozione e fede; e in ogni modo a trarre egli stesso le ultime conseguenze che determinano immediatamente il suo operare. Ora, se la sua coscienza [morale] conferma i risultati di quelle premesse, conferma con ciò mediatamente anche la **validità pratica** delle premesse stesse: — sebbene, forse, non la loro validità teoretica; poichè in esse l'elemento morale, che si rivela soltanto nel risultato, ed è approvato dalla coscienza, può essere giusto, nonostante che il teoretico sia del tutto falso. Se la sua coscienza disapprova quelle premesse, allora esse sono annientate, ed è dovere assoluto rigettarle. Ciò da cui nulla segue sotto il rispetto pratico è un *adiaphoron* (= indifferente), che si può tranquillamente lasciare stare al suo posto. Certo, per l'umanità in generale nessuna conoscenza è indifferente; e tutto ciò che è vero, e intorno a cui è possibile una convinzione, deve necessariamente riferirsi alla pratica; ma per i singoli uomini, nelle loro limitate condizioni [individuali] una gran parte della teoria può rimanere indifferente lungo tutta la loro vita.

L'uomo, in forza della sua coscienza [morale], deve egli stesso giudicare e comparare il giudizio al proprio sentimento, altrimenti opera immoralmente e senza coscienza. Non c'è, dunque, in modo assoluto nessun fondamento esterno e nessun criterio esterno per l'obbligatorietà di un comando morale. Nessun precetto, nessun enunciato, anche se presentato come di origine divina, è incondizionatamente obbligatorio perchè sta [scritto] qui o là, o perchè è

dettato da questo o da quello; esso è obbligatorio soltanto a condizione che sia confermato dalla nostra coscienza, e soltanto perchè è da questa confermato; ed è un dovere assoluto non accettarlo senza il proprio esame, e sottoporlo anzitutto alla prova della propria coscienza, ed è assoluta incoscienza morale omettere tale prova o esame. Assolutamente nulla può essere addotto contro questo enunciato della ragione, categorico e valido senza eccezione, e riguardo a esso sono da respingere senz'altro tutte le scappatoie, le eccezioni e le modificazioni. Non è lecito dire: " questa e quella cosa io ho trovato vere, sarà quindi vera anche qualche altra cosa che per avventura avvenga in quel medesimo luogo „. Dappoichè se la prima e la seconda cosa sono vere, gli è perchè sono state trovate tali, non giá perchè avvengono in quel dato luogo; ed è negligenza dovuta a incoscienza morale arrischiarsi alla terza cosa col pericolo che essa possa essere falsa. Ciò che non proviene dalla fede e dalla conferma della nostra propria coscienza è assolutamente colpa.

§ 16.

Circa la causa del male nell' essere ragionevole finito.

Questa ricerca da una parte non è senza interesse per sè stessa, in quanto che deve rispondere ad alcune questioni le quali abitualmente sono affatto mal poste e male risolte; dall'altra, per mezzo della contrapposizione, può gettare molta luce sopra quel che si è detto nel paragrafo precedente.

I.

Ciò che in generale appartiene a un essere ragionevole trovasi necessariamente per intero e senza lacune in ciascun singolo individuo ragionevole, altrimenti questi non sarebbe più ragionevole. L'essere ragionevole — come non si può mai ricordare abbastanza — non è composto arbitrariamente di frammenti tra loro estranei, ma forma un tutto, e se gli si toglie una parte costitutiva necessaria, lo

si sopprime tutto quanto. — Si parla qui dell'essere ragionevole considerato come originario. Ora, in forza della legge morale, l'essere empirico che vive nel tempo deve diventare un' esatta copia dell' Io originario. L'essere temporale è il soggetto della coscienza, ed è qualche cosa nella medesima solo in quanto vien posto con coscienza da un atto libero della sua auto-attività. Ma si comprende come questo porre e questo riflettere su ciò che costituisce originariamente il nostro Io, essendo nel loro insieme [atti] limitati, debbano avvenire successivamente in una serie temporale; e come, quindi, occorra una certa durata di tempo, prima che tutto ciò che originariamente è in noi e per noi sia elevato a coscienza chiara. Descrivere questo procedere delle riflessioni dell' Io nel tempo significa fornire la storia dell' essere ragionevole empirico. Soltanto è da notare in proposito che tutto sembrerà succedere come **casualmente**, perchè tutto dipende dalla libertà e in nessun modo da una meccanica legge di natura.

II.

Di un qualcosa qualsiasi l' uomo deve divenire chiaramente cosciente, se egli deve avere in generale una coscienza ed essere realmente un essere ragionevole. Nel tempo, per le ragioni già dette di sopra, egli diviene cosciente anzitutto dell' impulso naturale, e opera secondo l'esigenza di esso impulso; certamente con libertà (nel significato formale della parola), ma senza la consapevolezza di questa sua libertà. Egli è libero per un' intelligenza fuori di lui, ma per sè stesso — quando da questo punto di vista potesse essere qualche cosa per sè stesso — non è che puro animale.

Bisogna aspettare che l'uomo in tale stato rifletta su sè stesso. Allora egli si eleva sopra di sè, ed entra in un grado superiore. — Tale riflessione non avviene secondo una legge, e perciò l' annunziammo soltanto come qualcosa che bisogna aspettare; essa avviene con assoluta libertà. E avviene perchè avviene. Essa deve *(soll)* avvenire perchè l' Io empirico deve *(soll)* corrispondere all' Io puro, ma non è **necessitata** *(muss nicht)* ad avvenire. (La

società in cui l'uomo vive può dargli **occasione** a tale riflessione; ma **produrla**, assolutamente no.)

Mediante tale riflessione l'individuo, secondo che descrivemmo già dianzi, svelle sè stesso dall'impulso naturale e si pone indipendente da esso, come libera intelligenza; acquista così per sè il potere di differire l'autodeterminazione, e con questo il potere di scegliere tra **più** maniere di soddisfare l'impulso naturale: la quale pluralità nasce appunto dalla riflessione e dal differimento della risoluzione.

Si rifletta ora un poco sopra questa possibilità di scegliere. — L'essere libero si determina soltanto con e secondo concetti. Egli deve, quindi, porre a base della sua scelta un concetto sulla scelta stessa e sopra ciò che con essa è da scegliere. Sia da scegliere tra A, B, C. Se l'essere libero sceglie C, per es., può egli preferire C senza nessuna ragione, ossia senza nessun fondamento intelligibile nel concetto? Assolutamente no, perchè allora la scelta avverrebbe non con libertà, ma per opera del cieco caso. La libertà opera secondo concetti. Deve assolutamente esservi in C qualcosa che lo rende preferibile. Si chiami questo qualcosa X.

Ma un'altra domanda: Come avviene, poi, che appunto X decide la scelta, e non qualche possibile —X? Ciò non può avere la sua ragione in altro che in una regola universale, che l'essere ragionevole già possiede. Ci dev'essere un sillogismo della ragione con una *maior* che suonerebbe così: Ciò che è di questa e questa natura (= X) deve preferirsi a tutto il resto; ora C è di questa natura; dunque, ecc. La premessa maggiore contiene la regola, e una tale regola è ciò che il Kant assai felicemente designa col nome di **massima.** (In un sillogismo teoretico della ragione essa regola sarebbe la [premessa] maggiore; ma la teoria non è il culmine supremo per l'uomo, e ogni possibile *maior* ha sempre un principio più alto sopra di sè. Il principio supremo per l'uomo empirico, il suo *maximum*, è la regola per il suo operare.)

Fermiamoci un poco su questo concetto della massima. Anzitutto, dal lato della forma, essa è una massima appunto in virtù di un atto della mia propria libertà. Se non nascesse dalla libertà, ogni altra libertà sarebbe annullata, in quanto che da essa

risulta necessariamente e secondo una regola fissa tutto il resto. Così argomenta il Kant. Inoltre, — e su questo di preferenza mi baserei — è assolutamente contraddittorio che all'Io sia dato qualche cosa dal di fuori. Di ciò che a lui provenisse dall'esterno non potrebbe mai essere immediatamente cosciente. E invece la massima è oggetto della più immediata coscienza.

Se quindi si avesse a trovare una cattiva massima, questa non va spiegata altrimenti che con la libertà dell'uomo stesso, il quale non potrebbe attribuirne la colpa ad altri che a sè. — Inoltre, un principio non è una massima; e poichè non c'è propriamente un principio dell'operare all'infuori della legge morale, ne segue che la legge morale non è una massima; essa, infatti, non dipende **dalla libertà del soggetto empirico**. Diventa una massima qualche cosa, solo quando io, soggetto empirico, ne faccia con libertà la regola del mio operare.

Nel grado di riflessione in cui ora abbiamo lasciato l'uomo, che cosa potrebbe essere la sua massima? Poichè nella [sua] coscienza non c'è ancora altro impulso che quello naturale, e tale impulso tende soltanto al godimento e ha per molla il piacere, così la sua massima non può essere che la seguente: si deve scegliere ciò che dal lato dell'intensità e dell'estensione promette il maggior piacere; breve: la massima della propria felicità. Certamente, in forza d'impulsi simpatetici, questa felicità può benissimo venir ricercata nella felicità altrui, ma ciò rimane sempre soddisfazione di cotali impulsi; e il piacere che ne risulta, quindi, è sempre la felicità propria, ultimo fine dell'operare. L'uomo diventa, a questo grado, un animale intelligente [calcolatore].

Ho **dimostrato** quale debba essere la massima nel presente grado di riflessione; suppongo, dunque, che essa sia determinata da una legge teoretica e si possa dedurre secondo questa. Ma poc'anzi ho detto come la massima sia determinata dall'assoluta spontaneità del soggetto empirico. In che modo possono conciliarsi le due affermazioni? Sollevo già qui siffatta questione, sebbene la sua soluzione valga per tutta quanta l'attuale nostra ricerca. — Se l'uomo rimane a questo punto di riflessione, non gli è possibile avere una massima diversa dall'enunciata. In tale condi-

zione non può averne una migliore. Dal grado di riflessione da noi presupposto, dunque, la massima può dedursi teoreticamente. Ma che l'uomo rimanga a questo grado di riflessione non è punto necessario; dipende, invece, dalla sua libertà; anzi, egli **dovrebbe** assolutamente elevarsi a un punto superiore, e lo **potrebbe** anche. Se non lo fa, è sua colpa; è quindi parimenti sua colpa la massima inadatta che ne deriva. A quale grado di riflessione l'individuo si fermerà non può dirsi *a priori*; poichè ciò non segue da nessuna legge teoretica. È quindi pienamente corretto giudicare così: in tale situazione, ossia con tale carattere e modo di pensare, l'individuo non poteva assolutamente agire diversamente da come ha agito. Ma non sarebbe altrettanto corretto se si volesse arrestarsi a questo giudizio, e affermare anche che l'individuo non possa avere un carattere diverso da quello che ha. Egli **deve** assolutamente formarsene un altro, quando il suo carattere attuale non val nulla; e può farlo, poichè ciò dipende semplicemente dalla sua libertà.

C'è qui qualcosa d'incomprensibile; e non può essere altrimenti, essendo noi giunti al limite di ogni comprensibilità, alla dottrina, cioè, della libertà nella sua applicazione al soggetto empirico. Infatti, finchè io non occupi ancora un punto di riflessione più alto, questo punto per me non esiste; io non posso, quindi, avere nessun concetto di ciò che dovrei fare, prima che lo faccia realmente. Tuttavia rimane vero che assolutamente **debba** farlo: lo **debbo**, cioè, così in rapporto a un altro giudicante che conosca questo punto [più alto], come in rapporto a me stesso quando una volta arriverò a conoscerlo. E allora non mi scuserò adducendo una mancanza di potere, ma piuttosto mi accuserò per non averlo già fatto assai prima. — Questo io devo in rapporto al mio carattere originario, il quale, del resto, è soltanto un'idea.

Nè può essere, infatti, altrimenti; poichè un atto di libertà è semplicemente **perchè** è, ed è un assoluto primo, che non può venire ricollegato a nient'altro, nè da nient'altro essere spiegato. Solamente perchè non si riflette a ciò sorgono le difficoltà, da cui molti restano sorpresi quando giungono a questo punto. **Comprendere** significa ricollegare un pensiero a un altro, pensare il primo

mediante il secondo. Dove una tale mediazione è possibile, ivi non è libertà, ma meccanismo. Voler comprendere un atto di libertà è, dunque, assolutamente contraddittorio. Appunto quando lo si potesse comprendere, esso non sarebbe più libertà.

Similmente, anche tutte le riflessioni particolari, che qui si richiedono, sono assoluti punti di partenza di una serie affatto nuova, dei quali non si può dire donde provengano, poichè per essi in generale non c'è un luogo di provenienza. — Da ciò riceve già in via preliminare maggior chiarezza l'affermazione del Kant: il male radicale essere innato nell'uomo, e nondimeno avere la sua origine nella libertà. Si può, infatti, ben prevedere e comprendere come l'uomo, o per qualche tempo o anche per tutta la sua vita, s'indugi nei gradi più bassi della riflessione, poichè non c'è assolutamente nulla che lo **spinga** più in alto; e l'esperienza attesta che almeno il primo caso si verifica generalmente. In questo senso il male è innato nell'uomo. D'altra parte, tuttavia, l'uomo non è costretto a rimanere in questo stato, poichè non c'è neppure assolutamente nulla che lo **trattenga** in esso. Gli è ben possibile, quindi, trasportarsi subito al punto più alto; e se non lo ha fatto, ciò dipende dal non essersi egli servito della propria libertà, quantunque nel suo stato attuale non sia consapevole della propria colpa. In questo senso il male ha, nell'uomo, il suo fondamento nella libertà.

La massima [dianzi] dedotta [della propria felicità] è certamente mancanza di legge, ma non ancora nè rovesciamento della legge, nè ostilità contro di essa. È da sperare e da aspettarsi, anzi, che l'uomo presto o tardi si elevi da sè al punto di vista superiore: quando egli sia semplicemente lasciato a sè stesso. Ciò, invece, diventa estremamente difficile, qualora questa massima inadatta venga per via sofistica inalzata a principio; come è accaduto per opera di molti così detti filosofi. Non alludo con ciò ai difensori, in Germania, del principio della felicità e della perfezione. In costoro si trattava piuttosto di un malinteso e di un errore di espressione; mentre il loro modo di sentire era in massima parte più innocente delle loro parole. Mi riferisco, invece, specialmente a moralisti materialisti e ateisti già bene accetti al-

l'estero, come Helvetius e altri, che dicevano: " è ormai certo che l'uomo fa tutto per egoismo, e non si dà assolutamente nessun altro principio motore nella sua natura: è questa la sua destinazione; egli non può e non deve essere altrimenti; e chi pretenda essere migliore è o uno stolto o un fanatico, il quale disconosce i confini della propria natura. „ Con siffatto ragionamento, a chi ponga fede in esso, viene resa — dal punto di vista naturale — ingrata e impossibile ogni tendenza verso qualcosa di più alto.

Ma, pur senza una tale falsa filosofia, questa maniera di pensare è assai confermata dall'universale abitudine e dall'esperienza — la quale potrebb'essere la medesima in tutti tempi — che nella grandissima maggioranza gli uomini attorno a noi non sono migliori [non oltrepassano, cioè, questa maniera di pensare]; donde nasce, infatti, anche il pregiudizio che coloro i quali dalle loro azioni esterne — le sole osservabili — sembrano migliori, nel fondo del cuore, invece, possono benissimo essere guidati non da altro che da grande accortezza e conoscenza del mondo. — Inoltre, — osservazione, questa, parimenti non senza importanza — è **naturale** all'uomo (ossia, senza un atto di spontaneità egli rimane a tale livello) trarre la sua massima dalla *praxis* comune o che a lui sembra la più comune, e giudicare ciò che **deve** farsi da ciò che **realmente si fa**. La ragione di che sta in ciò: soltanto dall'educazione intesa nel senso più largo, ossia dall'influsso della società sopra di noi, siamo formati alla possibilità dell'uso della nostra libertà. Ora bisogna contentarsi della formazione ricevuta per tal via, finchè [per nostra libera iniziativa] non ci eleviamo al di sopra di essa. Se la società fosse migliore, anche noi saremmo migliori: però senza merito nostro. La possibilità di avere un merito nostro non è esclusa per questo; soltanto che sale a un livello più alto.

III.

Ma se l'uomo è lasciato a sè stesso, e non vincolato nè dall'esempio del suo tempo nè da una dottrina corruttrice, è da aspettarsi che divenga cosciente dell'impulso, sempre persistente e

vivo in lui, verso un' assoluta indipendenza. Egli s' inalza allora a una libertà tutt' affatto diversa; poichè, nell' àmbito della massima dianzi descritta è certamente *formaliter* libero, ma *materialiter* completamente dipendente dagli oggetti naturali. Egli non ha altro fine se non il godimento che questi oggetti procurano.

Ho detto: " se l' uomo è semplicemente lasciato a sè stesso, forse si eleverà più alto „. Ognun vede che dalla spensieratezza e disattenzione, per cui quell' impulso assolutamente non esiste per noi, alla riflessione su di esso non c' è nessun passaggio costante, e che, quindi, tale riflessione non avviene se non in virtù di uno speciale atto di spontaneità; e a questa verità non si deve in nessun modo contraddire con la [stessa] nostra affermazione che " forse l' individuo si eleverà più alto „, poichè la cosa si guarda qui come determinata da leggi naturali, nè potrebbe essere guardata altrimenti, se si vuole fare su di essa una ben connessa trattazione. Rimane [dunque] vero che, nonostante tutti i cattivi esempî e tutti gli erronei filosofemi, l' uomo deve elevarsi sopra di essi, e può anche farlo; ed è sempre sua colpa se non lo fa; perchè tutte queste circostanze esteriori non hanno nessuna causalità su di lui; non esse agiscono in lui e per lui, ma egli stesso si determina sotto il loro incitamento. E rimane pur vero che, nonostante tutti gli ostacoli, realmente alcuni [uomini] si elevano sopra sè stessi. Il **come** rimane inesplicabile; è da spiegare, cioè, soltanto con la libertà. Per analogia con un eminente grado di capacità intellettuale, ciò [questo elevarsi sopra sè stessi] potrebbe chiamarsi **genio della virtù**. Il che non è **sentimentalità** *(Empfindsamkeit)*, come dice taluno, ma **indipendenza** *(Selbständigkeit)*: e chi vuole educare alla virtù, deve educare all' indipendenza.

Ora, se questo impulso all' indipendenza perviene in modo incomprensibile alla coscienza — sempre però come puro cieco impulso, perchè la riflessione su di esso avviene senza intenzione e senza coscienza —, esso appare necessariamente come qualcosa di accidentale; come qualcosa che è in noi presente per caso e senza nessuna ragione superiore. È da prevedere che già in virtù di tale apparizione il carattere dell' individuo sarà ulteriormente e diversamente determinato; e questa determinatezza del carattere dobbiamo ora ricercare.

I segni distintivi che importano nella ricerca di questo carattere sono: *a)* che l'impulso appare soltanto come cieco impulso, non come legge nè come sottoposto a una legge; *b)* che esso, inoltre, essendo il carattere determinato già dalla sopradescritta massima dell'egoismo, appare come accidentale ed extra-essenziale alla nostra natura — come qualcosa che non dovrebbe necessariamente essere. Da questi segni caratteristici dobbiamo trarre le nostre deduzioni. Non è necessario che taluno in generale pervenga a questo punto, e nemmeno è necessario che egli vi rimanga; ma se mai taluno si trovi a quel punto, è necessario che il suo carattere risulti in una certa determinata maniera.

Anzitutto, a questo grado, in quanto le nostre azioni debbono spiegarsi con esso, si opera in generale non secondo una **massima**, ma secondo un puro impulso. Nasce, quindi, un modo di agire di cui l'individuo operante non sa nè può rendersi conto, e che sembra contraddittorio; infatti, anche i difensori della prima maniera di agire, propriamente sensitiva, si appellano al lato contraddittorio di questa [seconda] maniera di agire, scambiano con essa la vera moralità e spacciano quest'ultima, al pari di quella, come assurda. Ora basta già soltanto un tale attributo [di assurdità] per decidere la condanna di quella [seconda maniera di agire]. — La massima dell'egoismo dianzi stabilita rimane come massima dominante anche in questo stato [ossia in questo grado di sviluppo dell'uomo], e quando in esso si agisce con la coscienza del fine, si agisce sempre secondo quella massima; un'azione mossa dal cieco impulso fa soltanto eccezione alla regola: onde avviene, altresì, che ove si voglia, dopo l'azione, rendersi conto dei suoi motivi, si cerca allora di derivarla da quella massima, si stabilisce un artificioso legame con questa, e si fa perciò in certo qual modo torto a sè stessi.

Per quanto concerne la materia del volere, sorge da tale stato la massima — non chiaramente pensata, ma contenente l'unico fondamento di spiegazione, per chi osservi da un punto di vista superiore, — del **supremo dominio, illimitato e senza legge, sopra tutto ciò che è fuori di noi**. L'uomo non ha il proposito — egli in generale non ha nessun proposito, è spinto alla cieca —, tuttavia agisce come

se avesse il proposito di sottomettere tutto quel che è fuori di lui all'autorità del proprio volere; e ciò assolutamente per nessun'altra possibile ragione se non perchè egli lo vuole. È d'immediata evidenza come un tal modo di agire debba nascere dall'impulso cieco e senza legge verso un'assoluta indipendenza. Tale massima sarà bene apprezzata quando la si confronti con la massima puramente morale. Poichè anche questa esige assolutamente libertà e indipendenza; soltanto che vuole giungervi gradatamente e seguendo certe regole; essa, quindi, vuole una causalità non già incondizionata e senza legge, ma sottoposta a certe restrizioni. L'impulso, di cui parliamo qui, invece, esige una causalità incondizionata e illimitata.

Le manifestazioni assai facilmente riconoscibili e assai comuni di questa [seconda] maniera di agire sono le seguenti: Si vuole avere certamente una buona volontà; e si vuole che tutti gli altri fuori di noi lascino dipendere tutto dalla nostra buona volontà; ma di dovere, responsabilità, legge, non si vuole assolutamente sentir parlare. Si vuol essere magnanimi e generosi, non però giusti, avere benevolenza verso gli altri, non però rispetto e riguardo per i loro diritti. Breve, la nostra volontà empirica, la quale a sua volta non dipende che dalla nostra volontà, ed è quindi un'assoluta volontà empirica, dev'essere legge per tutta quanta la natura esterna, sia irragionevole sia libera.

Ognuno deve ammettere che questi tratti caratteristici non si possono spiegare col puro impulso al godimento. Ogni tentativo di spiegazione di tal genere è forzato, e non compie l'ufficio che dovrebbe compiere, qualora sia veramente voluta la felicità degli altri fuori di noi, e questo fine inadatto non serva soltanto di lustra per nascondere un fine ancora più inadatto, la brama, cioè, del mero godimento. L'oggetto della nostra volontà [in questa seconda maniera di agire o di pensare] non è determinato affatto da un possibile godimento, è determinato, invece, assolutamente dalla volontà; e, per quanto riguarda la forma, proprio secondo la maniera di pensare puramente morale.

E allora l'impulso mantiene necessariamente il suo carattere, quello, cioè, di esigere stima. [Con le seguenti due alternative:]

a) **O** l'attuazione di questa [seconda] maniera di pensare non costa nessuna rinunzia al piacere, sia perchè non si ha nessun desiderio, sia perchè le circostanze non richiedono nessun sacrifizio. In tal caso si approva freddamente — non già la propria condotta, poichè non si è riflettuto su di essa come sottoposta a una regola, ma il cammino della natura, ovvero il modo di agire del nostro prossimo. Si credeva di poter **esigere** — appunto questo, infatti, è il carattere dell'impulso all'indipendenza — che tutto si pieghi sotto la nostra volontà; se ciò avviene, e avviene secondo la nostra maniera di pensare, non si vede in ciò nulla più di quanto è giusto e rientra nell'ordine. Con questo risultato non si accompagna un vero piacere, una gioia, perchè dalla natura non ci aspettavamo un favore, esigevamo soltanto che facesse il suo dovere. — Se, invece, non otteniamo ciò che desideravamo, allora nasce in noi non già dolore e afflizione sotto forma di un sentimento triste e deprimente, ma disgusto, sotto forma di un'emozione gagliarda, per la ragione che siamo spinti dall'impulso all'indipendenza, e recisamente esigiamo ciò che vogliamo. Accusiamo Dio e la Natura di violazione e diniego di giustizia, e in particolar modo gli uomini di ingratitudine e mancanza di riconoscenza.

b) **Ovvero** l'attuazione di tale maniera di pensare costa sacrifizio. È ben possibile [allora] che essa avvenga a costo di grandi abnegazioni, essendo quell'impulso [all'indipendenza] più alto dell'altro [diretto] al godimento. E poichè quell'impulso ha conservato il suo carattere di esigere stima, ne segue una **valutazione** del proprio Io *(Wertachtung seiner Selbst)*. Si deve in tal caso osservare quanto segue. Anzitutto questa valutazione non è tanto un'alta estimazione del nostro libero [**operare**] in forza di un'assoluta auto-attività, quanto piuttosto un'alta estimazione del nostro carattere, come di un [**essere**] permanente e a noi dato. Noi proviamo una gioia per il fatto di trovarci così buoni e nobili come appena avremmo potuto pensare. Che così debba essere si vede da ciò : noi operiamo secondo un cieco impulso, perciò non propriamente con libertà e riflessione ; non abbiamo ponderato il nostro atto prima di agire, ma lo troviamo soltanto come un dato, mentr'esso

avviene; anche la regola, in conformità della quale quell'atto potrebbe esser risultato, non la troviamo se non ad atto compiuto; essa è e rimane, quindi, un dato, non un auto-fatto, e poichè dev'essere qualcosa di buono, è e rimane una bontà innata. Tale caratteristica si rivela assai spesso così nella vita ordinaria come nel ragionamento filosofico. Per es., l'affermazione di un'originaria bontà della natura umana si fonda sull'esperienza, come sostengono infatti, senza nulla di diverso, anche i difensori di essa, e certamente sopra un'esperienza del genere da noi ora descritto. (Tale affermazione, però, è del tutto falsa. L'umana natura originariamente non è nè buona nè cattiva. Diventa una delle due soltanto per opera della libertà.)

Inoltre, questa valutazione di noi stessi non è una fredda, tranquilla approvazione come l'auto-valutazione morale, ma si accompagna con la **gioia** che sempre procede dall'inaspettato; con la gioia in riguardo a noi stessi, che siamo così buoni. Che così debba essere, si capisce da quanto segue: Noi abbiamo operato secondo un impulso cieco, e non abbiamo nulla imposto a noi stessi. La linea media sulla quale coscientemente ci poniamo accanto a tutti i nostri simili è la massima dell'egoismo; tutti gli uomini sono egoisti, pensiamo, e da essi non si può esigere di più. Noi, invece, ci troviamo elevati assai al di sopra di questa comune misura dell'umanità, e abbiamo meriti addirittura speciali. Ci troviamo non quasi come ci troveremmo se considerati secondo la legge morale, ossia **così come assolutamente dobbiamo essere**, ma al di là di ogni confronto migliori di quanto sarebbe stato necessario che fossimo. Da parte nostra non si compiono se non azioni grandi, nobili, meritorie, se non **opera supererogativa.** — Per caratterizzare con un sol tratto questa maniera di sentire: tutto ciò che Dio, la natura e gli altri uomini fanno per noi è loro assoluto dovere; essi non possono far mai qualche cosa al di là del dovere, e sono sempre inutili servitori; tutto quello, invece, che noi facciamo per essi è bontà e grazia. Comunque noi operiamo, non possiamo mai aver torto. Se sacrifichiamo tutto al nostro piacere, la nostra condotta rientra perfettamente nell'ordine e non è altro che l'esercizio del nostro ben fondato e buon diritto.

Se rinunziamo a quest' ultimo anche in minima parte, abbiamo già un merito supererogatorio.

Che una siffatta maniera di pensare, ricondotta al suo principio, sia irragionevole, nessuno vorrà certo negare; che essa, poi, naturalmente con coscienza oscura e senza essere tradotta in concetti, ricorra molto spesso, e ricorra persino in quelle persone che sono ritenute per oneste e virtuose, tanto meno vorrà negare chi conosca gli uomini e sia capace di penetrare nell' intimo loro. Non vogliamo con ció alludere a particolari individui, ma all' umanità in complesso. Pressochè tutta la storia umana non è altro che una prova della nostra affermazione; e soltanto col presupposto di una tal maniera di sentire essa diventa comprensibile. Il soggiogamento dei corpi e delle anime delle nazioni, le guerre di conquista e di religione, e tutti i misfatti con cui l'umanità si è disonorata, come si possono altrimenti spiegare? Che cosa indusse l'oppressore a perseguire il proprio fine con fatica e pericolo? Sperava egli, forse, che per tal modo si accrescerebbero le fonti dei suoi godimenti sensibili? No, davvero. " Ciò che io voglio, questo deve accadere; ciò che io dico, a questo si deve stare " — ecco l' unico principio che lo moveva.

Fu già mostrato sopra che questa maniera di pensare non mira al piacere. L' esagerata opinione di sè, con cui si accompagna, si basa proprio sulla consapevolezza dei sacrifizî da cui, a suo parere, avrebbe ben potuto dispensarsi. Senza dubbio, la soddisfazione derivante da questi sacrifizî procura in seguito un altro piacere di natura non sensitiva: il piacere delle carezze che facciamo a noi stessi; ma questo piacere non è punto il fine che ci proponevamo, non è punto la molla dei nostri atti. Il fine, certo non chiaramente pensato, ma che oscuramente guida il nostro operare, è che il nostro arbitrio, non soggetto a legge, domini su tutto. A questo fine sacrifichiamo il piacere, e poi ci aduliamo per il nostro disinteresse.

Se si considera l'uomo come un essere naturale, allora questa maniera di pensare ha un vantaggio sull'altra descritta precedentemente, e nella quale tutto viene valutato alla stregua del piacere sensitivo che ne deriva. Veduta da questo punto, essa ispira am-

mirazione; mentre invece colui che prima di muovere una mano deve aver calcolato qual guadagno ne avrà, viene disprezzato. Quella maniera di pensare, inoltre, è e rimane sempre indipendenza da tutto il mondo esterno; è un basarsi sopra sè stesso [un'auto-sufficienza]. La si potrebbe chiamare **eroica**. Essa [infatti] è anche l'abituale maniera di pensare degli eroi della nostra storia. — Ma se la si riguarda dal punto di vista morale, allora non ha il menomo valore, perchè non nasce dalla moralità. Anzi, è più pericolosa dell'altra, puramente sensitiva. Per essa, certo, non il principio della moralità (poichè questo non è affatto presente in tale maniera di pensare), ma il giudizio sopra gli atti materiali derivanti da quel principio viene falsato e macchiato, in quanto che ci si abitua a considerare come meritorio e nobile ciò che è semplicemente doveroso. Il pubblicano e peccatore non ha davvero un maggior valore del fariseo sedicente giusto: poichè nessuno dei due ha il menomo valore; ma è più facile convertire il primo che non il secondo.

IV.

L'uomo non deve fare niente di più che elevare a chiara coscienza quell'impulso all'indipendenza assoluta, il quale, quando opera come impulso cieco, produce un carattere assai immorale; e nella coscienza, mercè questa pura riflessione, tale impulso si trasformerà in una legge assolutamente imperativa, come già fu mostrato sopra. E poichè ogni riflessione limita ciò che è riflettuto, così anche quell'impulso sarà limitato da questa riflessione, e in seguito a tale limitazione da cieco impulso verso un'assoluta causalità [diventerà] una legge di causalità condizionata. Ormai l'uomo **sa** che egli qualche cosa assolutamente **deve**.

Ora, se questo sapere deve tramutarsi in azione, si richiede a tal fine che l'uomo si proponga per massima di fare sempre e in ogni caso ciò che il dovere impone, **appunto perchè esso lo impone**. — Quest'ultima condizione si ritrova già nel concetto di massima, ossia di una regola che è la più alta e assoluta, e che non riconosce altra regola sopra di sè.

È assolutamente impossibile e contraddittorio che taluno, avendo la chiara coscienza del proprio dovere nel momento di agire, con buona coscienza **si decida a non fare il proprio dovere**; che egli, ribellandosi contro la legge, le rifiuti obbedienza, e si proponga per massima di non fare ciò che è suo dovere, appunto perchè è suo dovere. Una tale massima sarebbe diabolica: ma il concetto del diavolo contraddice sè stesso, e quindi si sopprime da sè. — Dimostriamo ciò nel modo seguente. Dire che l'uomo è chiaramente cosciente del proprio dovere significa: egli, in quanto intelligenza, impone a sè assolutamente di fare qualche cosa; — dire che egli si decide con buona coscienza ad agire contro il proprio dovere significa: egli, nel medesimo indiviso momento, impone a sè di non fare quella medesima cosa. Vi sarebbero, dunque, nello stesso momento, per opera della stessa facoltà, esigenze in essa contraddittorie; il quale presupposto si distrugge da sè ed è la più chiara, la più evidente contraddizione.

Ma è ben possibile che si **oscuri** in noi la chiara coscienza di ciò che il dovere esige. Infatti, soltanto per un atto di assoluta spontaneità nasce quella coscienza, e soltanto per una continuazione di quell'atto di libertà quella coscienza dura; si cessi di riflettere, essa svanisce. (È qui il medesimo caso che si verifica per molti concetti della filosofia trascendentale. Tostochè si discende dall'alto punto di vista in cui soltanto sono possibili, essi svaniscono nel nulla.) La cosa, quindi, sta così: se si riflette continuamente al comando della legge, e questo rimane fisso dinanzi agli occhi nostri, allora è impossibile non operare in conformità di esso e resistere. Se invece scompare a noi, allora è parimenti impossibile operare in conformità di esso. In entrambi i casi, dunque, domina la necessità; e noi sembriamo qui cadere in un fatalismo intellettivo, soltanto di grado più basso che quello comune. Infatti, nel fatalismo comune la legge morale, esistente nell'uomo senz'alcuna cooperazione della libertà, una volta produce e la coscienza di sè stessa e l'atto che a essa legge corrisponde; un'altra volta non ha questa forza e, in mancanza del proprio impulso, determina un impulso più basso. Tale sistema, però, è già stato eliminato in virtù dell'importante considerazione che la legge morale non è punto

qualche cosa che si trovi in noi senza nessuna cooperazione nostra, ma è fatta soltanto da noi stessi. Nel nostro sistema, invece, o dura la coscienza della legge morale, e allora questa produce necessariamente l'azione morale; ovvero si eclissa, e allora è impossibile un operare morale. L'apparenza del fatalismo [quindi] scompare subito, se si osserva che dipende proprio dalla nostra libertà il durare o l'oscurarsi di quella coscienza. Avviene qui [per la coscienza] come per i diversi gradi di riflessione sopra mostrati.

Si noti bene, inoltre, che anche questo atto di libertà, per il quale quella coscienza o si mantiene chiara o la si lascia oscurare, è un atto assolutamente primo e perciò inesplicabile. Invero, se io oscuro in me il comando della legge, la cosa non avviene secondo una massima, ossia con la coscienza di quel che fo e della libertà con cui lo fo. Ciò significherebbe quella tale ribellione contro la legge che abbiamo dianzi dimostrato contraddittoria. L'oscurarsi del comando avviene semplicemente perchè avviene; semplicemente, senza un motivo superiore. Ovvero, per rappresentare la cosa ancora da un altro lato: lo scomparire della coscienza del dovere è un' **astrazione** da questo. Ora si hanno due maniere di astrazione, assai diverse: o io astraggo con chiara coscienza, secondo una regola; ovvero l'astrazione nasce in me da sè stessa, anche dove non intenderei astrarre, [nasce, cioè,] da un pensiero **indeterminato**, [come quello] da cui trae origine, per es., ogni filosofia formulare *(Formular-Philosophie)*. Lo scomparire, di cui si tratta qui, è un'astrazione della seconda specie; è un pensiero indeterminato che va contro il dovere, in quanto che la coscienza determinata del dovere è essa stessa un dovere. — Si deve, invece, a un atto assolutamente iniziale, se mantengo chiara la coscienza del dovere. E questo è quanto può dirsi a tal riguardo. Per la spensieratezza e disattenzione rispetto alla nostra natura superiore, con le quali necessariamente comincia la nostra vita, noi ci abituiamo a tale irriflessione, e proseguiamo così nel solco usato; con che non è detto che non possiamo elevarci con la libertà al di sopra di questo stato. Al contrario, noi possiamo in egual maniera **abituarci** a una salda riflessione e attenzione sulla legge, senza che da tale abitudine derivi una necessità. Che anzi, l'eser-

cizio e l'attenzione, il vigilare sopra noi stessi, debbono essere sempre continuati; poichè senza un assiduo sforzo nessuno è sicuro per un momento della propria moralità. Nessun uomo, anzi nessun essere finito, per quanto possiamo vedere, è **confermato** nel bene.

La determinata chiara coscienza [della legge morale] svanisce. A tal proposito si possono pensare due casi:

a) O questa coscienza svanisce del tutto, e non rimane, sino al punto di operare, nessun'idea del dovere. E allora operiamo o secondo la massima dell'egoismo o secondo il cieco impulso [che ci porta] a far dominare su tutto la nostra volontà senza legge. Due caratteri, questi, [ossia due modi di agire] già descritti sopra.

b) Ovvero ci rimane una coscienza del dovere in generale, però soltanto indeterminata. — Importa qui anzitutto vedere in generale come una coscienza determinata possa tramutarsi in una coscienza indeterminata e oscillante. — Ogni nostra coscienza comincia con indeterminatezza; poichè comincia con l'immaginazione, la quale è una facoltà librantesi e ondeggiante tra termini opposti. Solamente dall'intelletto il prodotto di questo ondeggiamento, che non ha ancora contorni precisi, viene determinato e fissato. Ma anche dopo aver determinato, può assai facilmente darsi che si lascino svanir di nuovo i netti confini, e si conservi l'oggetto soltanto nell'immaginazione. Ciò avviene coscientemente nell'astrazione **volontaria**, quando formo un concetto universale; nel qual caso lascio cadere le determinazioni individuali, e appunto così elevo il mio concetto all'universalità. E tuttavia il concetto qui è veramente determinato; poichè proprio nel fatto che esso è indeterminato in questa o quella misura sta la sua determinatezza. — La medesima cosa avviene incoscientemente nella **distrazione** e nell'irriflessione. Soltanto pochissimi tra gli uomini concepiscono gli oggetti in modo determinato e preciso. Al maggior numero di essi questi oggetti appaiono oscillanti come nel sogno e coperti da una nebbia. È, dunque, perciò il loro intelletto rimasto del tutto inattivo? No certo, altrimenti non sarebbe sorta neppure la minima coscienza. Ma la determinatezza sfugge subito agli occhi loro, e il passaggio attraverso le regioni

dell'intelletto è rapidamente fugace. Anche rispetto alla propria indeterminatezza è indeterminato un concetto sorto in tal maniera; ed esso oscilla tra una maggiore e una minore indeterminatezza, senza la cooperazione della facoltà giudicatrice. — È appunto questo il caso ora qui da noi presupposto riguardo al concetto di dovere: tale concetto si oscura di per sè, semplicemente perchè io non lo tengo fisso.

C'è nel concetto di dovere, quale vien pensato in un determinato caso, una triplice determinazione, che la sua determinatezza può perdere.

a) Primieramente, in ogni caso particolare una determinata azione, tra tutte le possibili, è dovere, tutte le rimanenti sono contrarie al dovere. Soltanto il concetto di **questa** azione è accompagnato dal sopradescritto sentimento di certezza e convinzione. [Orbene,] siffatta determinatezza dell'azione [talvolta] ci sfugge, mentre il concetto del dovere, per quanto riguarda la sua forma, rimane. E allora concepiamo come dovere qualcos'altro che, fors'anche di nostra scienza, vorremmo compiere per amor del dovere; ma che invece — e a nostra insaputa, quando onestamente ci mettiamo all'opera — dev'essere stato richiesto e determinato da qualche inclinazione, avendo noi già perduto il vero filo conduttore della coscienza [morale]. In tal caso c'inganniamo intorno al nostro dovere, e operiamo, come suol dirsi, con coscienza erronea. Ma tale errore è e rimane nostra colpa. Se avessimo mantenuto ferma la visione che già avevamo del dovere (e questo dipende soltanto dalla nostra libertà), non avremmo errato. Vige qui un assai pericoloso auto-inganno, contro il quale è molto necessario stare in guardia. — “ Quando onestamente ci mettiamo all'opera „, ho detto or ora: poichè può darsi benissimo che taluno soltanto agli altri dia a intendere che faccia per dovere ciò che sa benissimo di fare per egoismo, mentre invece a lui il dovere non s'impone punto, nè egli se ne preoccupa punto, essendo, per es., un dogmatico incredulo. Un individuo siffatto, però, è un volgare ipocrita e non entra nella classe di cui ora parliamo.

b) In secondo luogo, c'è nel concetto di dovere la determinazione che **appunto in questo caso** si debba agire in una certa maniera.

Tale determinatezza del momento presente può [anch'essa] sfuggirci, e allora il comando sembra che non si riferisca a un determinato momento; che esiga, certo, obbedienza, ma non proprio all'istante, onde non occorre affrettarsi alla sua esecuzione. Di qui deriva la procrastinazione del perfezionamento; di qui il pensiero di voler godere ancora soltanto questo o quel piacere, di voler attuare ancora soltanto questo o quel condannabile disegno, e poi seriamente provvedere al proprio perfezionamento. — Questa maniera di pensare da una parte è completamente **biasimevole**: la legge morale non dà tempo a considerazioni, nè concede dilazioni, ma vuole, ogni qual volta comanda, obbedienza all'istante; da un'altra parte è pericolosa: una volta appreso a procrastinare, facilmente si continuerà a farlo sempre; il momento in cui non si avrà più nessun desiderio caro, il cui adempimento sia tanto atteso, non verrà mai; poichè l'uomo desidera sempre. — Un individuo di tal genere è pigro e aspetta che una forza estranea lo tragga fuori dallo stato d'inerzia [1] in cui si trova; ma una tal forza non esiste. Lo stesso Onnipotente non può fare quel che un tal pigro aspetta.

c) In terzo luogo, infine, il comando del dovere, in quanto alla sua **forma**, è determinato **come dovere**; esso reclama obbedienza assolutamente e con posposizione di tutti gli altri impulsi. Se si lascia oscurare in sè tale determinatezza, il comando del dovere non ci appare più come comando, ma soltanto pressochè come un buon consiglio, che possiamo seguire qualora ci piaccia e non costi troppa abnegazione; ma col quale, in ogni caso, si può anche transigere. In tale stato ci facciamo una massima mista: non si cerca ovunque il maggior piacere, nè si mira soltanto a esso; ci si rassegna piuttosto a dover compiere qua e là anche qualche dovere, si sacrificano, se mai, al dovere quei piaceri che più non seducono — per es., il prodigo l'avarizia, l'ambizioso i piaceri che potrebbero togliergli i suoi onori — e si ritengono, invece, quegli altri che più ci sono cari; si fa così un compromesso tra la coscienza e

---

[1] Accettando la congettura di I. H. Fichte, preferiamo leggere *Ruhe* (= riposo, inerzia, ecc.), anzichè *Reihe* (= serie) com'è nel testo.

l'appetito, e si crede di avere soddisfatto entrambi nello stesso tempo.

Tale maniera di pensare è quella stessa che impudentemente sostiene non **potersi** vivere secondo che la legge morale esige, ed essere impossibile la rigorosa pratica di essa: affermazione, questa, che è assai frequente nella vita ordinaria, ma che di qui si è furtivamente insinuata anche nei sistemi filosofici e teologici. Senonchè, di quale impossibilità si può parlare in tale affermazione? Che noi spesso non possiamo attuare nel mondo di fuori la nostra più ferma volontà a causa di ostacoli esterni, può benissimo darsi; però è pur vero che la legge morale non esige la propria attuazione incondizionatamente, ma vuole soltanto che adoperiamo tutte le nostre forze, e che facciamo soltanto quel che possiamo fare; e perchè mai non dovremmo poter fare quel che possiamo fare? Soltanto che non facciamo il contrario del nostro dovere, esige la legge morale. E perchè mai non dovremmo poter non fare ciò? Quale forza mai potrebbe costringere noi, esseri liberi, a operare? — Ma ecco che cosa propriamente intende dire quell'obiezione: se vogliamo conservare questo o quel piacere, questo o quel possesso, ecc., se vogliamo soddisfare questa o quella inclinazione, non possiamo più [compiere il nostro dovere]. Il dovere ne esige da noi il sacrificio. Noi non possiamo fare insieme l'una e l'altra cosa [conservare e sacrificare quel piacere, quel possesso, ecc.]. — Ma chi dice mai che si debba conservare quel piacere o quel possesso? Per il dovere va sacrificato tutto, vita e onore, e ogni cosa all'uomo più caramente diletta. È questa la nostra opinione. Noi non abbiamo punto affermato che sempre e in ogni caso possano stare insieme la soddisfazione dell'egoismo e l'adempimento del dovere. La prima dev'essere sacrificata. Dunque, [la verità è che] soltanto non **vogliamo** [non già che non **possiamo**]. Soltanto la nostra volontà non possiamo costringere a fare quei sacrifizî; ma allora è evidente che manca il volere, non già il potere. — Se qualcosa attesta clamorosamente la larga diffusione della corruzione umana e le sua impudenza è appunto questo sotterfugio contraddittorio e assolutamente irragionevole, che viene nondimeno detto e ripetuto, detto e difeso dalle stesse persone

più intelligenti, e sul quale molti moralisti realmente acconsentono, oppure seriamente discutono, quasi che avesse un grado di ragionevolezza.

(Così è pure in altri casi, — come quando si tratta di eseguire anche dal lato tecnico-pratico ciò che è richiesto dalla pura ragione —; e la proposizione: " non possiamo " significa ovunque sempre lo stesso. Se, per es., alla richiesta di una fondamentale riforma della costituzione dello Stato si risponde: " tali proposte sono inattuabili " intendi: se **devono rimanere i vecchi abusi.** Chi dice, però, che essi debbano rimanere?)

Queste tre diverse maniere di eludere la severità della legge morale possono essere riunite. Specialmente a causa della terza lo stato dell'uomo é in maggior pericolo. Una volta persuasi che si possa accomodarsi col rigore della legge, si rimane facilmente per tutta la vita a fare compromessi, se per caso non sopravvenga dall'esterno una forte scossa, la quale ci sia di occasione a rientrare in noi [a ravvederci]; e appunto perciò è molto più facile convertire un peccatore che non un presuntuoso giusto dell'ultima maniera.

Appendice.

Per porre nella più chiara luce la dottrina della libertà e perseguire il fatalismo fin nei suoi ultimi nascondigli, prendiamo ancora in particolare esame l'affermazione del Kant circa **un male radicale** nell'uomo.

Noi abbiamo spiegato il male nell'uomo così: Ciascuno deve pervenire alla coscienza di sè stesso, per poter chiamarsi un uomo. A ciò non occorre altro se non che egli diventi cosciente della [propria] libertà nella scelta delle sue azioni. Tale coscienza comincia già da quando l'uomo apprende a fare una scelta in mezzo al molteplice che il puro impulso naturale esige da lui. Allora egli, vuoi ciecamente, vuoi con chiara coscienza ove acquisti maggior intelligenza e riflessione, opererà **secondo la massima dell'egoismo**; e in questo senso possiamo col Reinhold attribuirgli un impulso egoistico, che egli stesso però ha reso tale mediante la mas-

sima da lui liberamente scelta; imperocchè il puro impulso naturale non è affatto egoistico o biasimevole, anzi è un dovere soddisfarlo, come a suo tempo vedremo. Ora l'uomo facilmente permarrà in questo grado, poichè non c'è nulla che lo spinga più oltre e nessuna necessità che lo porti a riflettere alla propria natura superiore.

Se avessimo detto semplicemente: " l'uomo **può** permanere in questo grado, se vuole ", non vi sarebbe in ciò nessuna difficoltà; avremmo enunciato un'affermazione puramente problematica. Ma come veniamo noi a quest'altra affermazione categorica e positiva: " certamente non è necessario, ma è da aspettarsi che l'uomo permanga a quel grado? " Che cosa propriamente affermiamo in essa, e qual è il **positivo** che inavvertitamente presupponiamo?

Ecco che cosa presupponiamo: l'uomo non farà nulla che non sia assolutamente necessario, e che egli non **debba** fare costretovi dalla sua essenza. Presupponiamo, quindi, un'originaria accidia così alla riflessione come, per conseguenza, ad agire secondo tale riflessione. — Questo sarebbe, dunque, un male radicale veramente positivo; non già qualcosa di soltanto negativo, come finora ne ha avuto l'apparenza. Infatti, bisognava pure che fosse così; noi dobbiamo avere qualcosa di positivo per potere almeno spiegarci il negativo.

E che cosa ci autorizza a un tale presupposto? Soltanto l'esperienza? Il Kant sembra di questo parere, quantunque poi tragga le stesse conseguenze che presto trarremo noi. Ma la semplice esperienza non ci autorizzerebbe a un presupposto così universale. Deve ben esistere, quindi, per quell'affermazione un fondamento razionale, tale, però, che non produca necessità, poichè allora la libertà sarebbe soppressa, ma soltanto renda spiegabile quell'universalità dell'esperienza.

In generale alla natura, in quanto tale, va attribuita una forza d'inerzia *(vis inertiae)*. Ciò deriva dal concetto dell'attività di un essere libero, la quale necessariamente deve cadere nel tempo, perchè diventi percepibile; il che essa non potrebbe, se non fosse posta come ostacolata dagli oggetti. Certamente sembra contraddittorio il concetto di una forza d'inerzia, nondimeno esso è reale;

importa soltanto che l'intendiamo bene. — La natura, in quanto tale, in quanto non-Io e oggetto in generale, ha soltanto riposo, soltanto essere: essa è ciò che è, e perciò non le si deve attribuire affatto nessuna forza attiva. Ma, appunto per esistere, la natura ha un *quantum* di tendenza o di forza a **rimanere** ciò che è. Se non avesse questa tendenza o forza, non durerebbe un solo istante nella sua forma, sarebbe incessantemente trasmutata, non avrebbe quindi propriamente nessunissima forma, non sarebbe più natura. Ora, se si agisce su di essa con una forza contraria, essa necessariamente resisterà con tutta la propria forza per rimanere ciò che è; e soltanto allora, in relazione a un'attività opposta, diventa attività ciò che prima era semplicemente inerzia; i due concetti sono sinteticamente uniti, e appunto questo [questa sintesi] **una forza d' inerzia** deve significare.

[Orbene,] nel punto di vista dianzi indicato noi stessi non siamo nulla più che **natura.** Le nostre forze sono forze di natura, e quantunque sia la libertà ciò che le vivifica, mentre la causalità della natura è giunta alla sua fine con l'impulso, la direzione, tuttavia, assolutamente non è niente diversa da quella che la natura avrebbe parimenti preso se lasciata a sè. Inoltre, il fatto stesso che noi restiamo nel punto di riflessione ora descritto, essendo un fatto necessario, deve pur esso considerarsi come una conseguenza del meccanismo [naturale]. Sotto ogni rispetto, dunque, noi siamo natura. Ma ciò che appartiene a tutta la natura, deve appartenere anche all'uomo in quanto è natura: la riluttanza, cioè, a uscire dal proprio stato, la tendenza a rimanere nel solco usato.

(Solamente così si può spiegare un fenomeno universale nell'umanità, il quale si estende a tutto l'operare umano: **la possibilità dell' abitudine** e la tendenza a rimanere nell'abituale. Ogni uomo, anche il più possente e attivo, ha il suo *tran tran* (*Schlendrian*), se ci è lecito servirci di questa volgare ma assai significativa espressione, e per tutta la vita avrà a lottare contro di esso. È qui la forza d'inerzia della nostra natura. Persino la regolarità e l'ordine della maggior parte degli uomini non è altro che questa tendenza al riposo e all'abituale. Costa sempre fatica il liberarsene. Se anche una buona volta si riesca a ciò, e lo scotimento

ottenuto duri per alcune successive risonanze, tuttavia l'uomo ricade presto di nuovo nella solita inerzia, tostochè egli cessi di vigilare sopra sè stesso.)

Si pensi ora l'uomo nello stato descritto. Come egli in generale nella sua essenza originaria, sebbene non nella realtà [attuale], è libero e indipendente dalla natura, così deve sempre svincolarsi da questo stato; e **può** anche riuscirvi, quando lo si consideri assolutamente libero: ma, prima che possa svincolarsi per mezzo della libertà, egli deve già **essere** libero. E appunto la sua libertà stessa è ora incatenata; ed è alleata contro di lui quella stessa forza che dovrebbe aiutarlo. Non si è stabilito affatto un equilibrio; si ha, invece, il peso della sua natura che lo trattiene in basso, e assolutamente nessun contrappeso della legge morale. Ora è senza dubbio vero che egli **deve** assolutamente porsi nell'altro piatto della bilancia e decidere quella contesa; e non è men vero che ha in sè anche una forza reale per dare infinitamente a sè stesso quanto peso occorre a vincere la propria inerzia: e che può a ogni momento suscitare in sè questa forza mediante una pressione sopra di sè, mediante cioè la pura volontà; ma come deve egli semplicemente arrivare a questa volontà e a questa prima pressione sopra sè stesso? Dal suo stato in nessun modo nasce un risultato tale, anzi, piuttosto il contrario, ossia ciò che trattiene e impedisce l'uomo. Ed è altresì vero che quella prima spinta non deve nè può uscire da questo suo stato, ma assolutamente dalla sua auto-attività. Dove, allora, in questo suo **stato** potrebb' egli attingere quella forza? — Assolutamente in nessun luogo. Se si considera la cosa da un punto di vista naturale, è assolutamente impossibile che l'uomo aiuti sè stesso; ond'egli non può affatto diventare migliore. Soltanto un miracolo, che dovrebbe però fare egli stesso, potrebbe salvarlo. (Coloro, quindi, che affermavano un *servum arbitrium*, e caratterizzavano l'uomo come un bastone o come un ciocco, che non potesse muoversi dal suo posto per virtù propria, ma dovesse essere stimolato da una forza superiore, avevano pienamente ragione ed erano logicamente conseguenti, se essi, come in realtà facevano, parlavano soltanto dell'**uomo naturale**.)

Inerzia, dunque, che per lunga abitudine riproduce sè stessa all'infinito e presto diventa completa impotenza al bene, è il vero, innato male radicale, insito nella stessa natura umana: e che si può benissimo spiegare con questa. L'uomo è per natura **pigro**, dice assai giustamente il Kant.

Da questa pigrizia nasce immediatamente **viltà**, il secondo vizio fondamentale degli uomini. La viltà è **la pigrizia di affermare la nostra libertà e indipendenza nello scambio di azione con gli altri.** Ciascuno ha abbastanza coraggio verso coloro della cui debolezza è già decisamente convinto; ma se manca di tale convinzione, e ha a che fare con uno nel quale suppone più energia — di qualsivoglia genere — che non in sè stesso, allora si spaventa dell'impiego di forza di cui abbisognerà per affermare la propria indipendenza, e cede. Solo così è da spiegare la schiavitù tra gli uomini, la fisica come la morale; solo così la soggezione e la ripetizione macchinale. Io mi spavento dinanzi allo sforzo fisico di opporre una resistenza e sottometto il mio corpo; mi spavento alla fatica [spirituale] di pensare da me stesso, fatica che taluno m'impone con la pretesa di [farmi accettare] affermazioni ardite, complicate, e preferisco credere alla sua autorità, pur di liberarmi presto dalle sue richieste. (Vi sono sempre uomini i quali vogliono dominare; di che abbiam visto dianzi il motivo. Costoro sono i più pochi e i più forti; essi hanno un carattere energico e ardito. Come avviene, tuttavia, che gli altri individui, i quali uniti sarebbero più forti, si sottomettono ai primi? La cosa avviene così: La fatica che a loro deriverebbe dalla resistenza, è per essi più penosa della schiavitù a cui si sottopongono e nella quale sperano di poter durare. Il minimo esercizio di forza è, per l'uomo abitudinario, molto più penoso che non il soffrire in mille maniere, ed egli preferisce tutto sopportare, piuttosto che una buona volta agire. Nel sopportare egli rimane in riposo, almeno, e vi si abitua. Così quel marinaio si consolava più volentieri con la speranza di poter reggere [ai tormenti] nell'inferno, che non con l'altra di diventar migliore nella vita presente. Laggiù avrebbe dovuto soltanto patire; quassù sarebbe stato costretto ad agire.)

Il vile in questa sottomissione, che peraltro non gli viene dal

cuore, si consola specialmente con astuzia e inganno; infatti, il terzo vizio fondamentale dell'uomo, che nasce naturalmente dalla viltà, è la **falsità**. L'uomo non può rinnegare la propria personalità *(Selbstheit)* e sacrificarla ad altri così interamente come egli finge di fare per essere dispensato dalla fatica di difenderla in aperta battaglia. Egli, quindi, lo lascia credere soltanto al fine di spiare meglio l'occasione a lui opportuna, e di combattere l'oppressore quando l'attenzione di questo non sia più a lui rivolta. Ogni falsità, ogni menzogna, ogni malizia, ogni insidia deriva dall'esistenza di un oppressore; e chiunque soggioghi un altro deve aspettarsi tali effetti. — Soltanto il vile è falso. Il coraggioso non mente e non è falso: per orgoglio e forza di carattere, se non per virtù.

È questo il quadro dell'ordinario uomo naturale. Dell'**ordinario,** dico; poichè lo straordinario, e in modo speciale favorito dalla natura, ha un carattere forte, senza perciò essere menomamente migliore dal lato morale: egli non è nè pigro, nè vile, nè falso, ma calpesta prepotente ogni cosa attorno a lui, e diventa signore e oppressore di quelli che volentieri sono schiavi.

Questa descrizione può sembrare odiosa e ripugnante. Ma non si facciano su di essa i soliti sospiri o le solite invettive intorno all'imperfezione della natura umana. — Appunto il fatto che questi segni caratteristici vi appaiono odiosi sta a dimostrare la nobiltà e sublimità della natura umana. Vi pare forse parimenti odioso che l'animale più forte divori il più debole e il più debole vinca con l'astuzia il più forte? No, certamente; voi ritenete ciò naturale e conforme all'ordine. Nell'uomo, invece, giudicate la cosa altrimenti, soltanto perchè non vi è assolutamente possibile considerarlo come un puro prodotto di natura, ma siete costretti a pensarlo come un essere superiore a ogni natura, libero e soprasensibile. Il fatto stesso che l'uomo trova sè capace di vizio, mostra essere egli destinato alla virtù. — Inoltre, che sarebbe la virtù, se non fosse un prodotto, attivamente conquistato, della nostra libertà, e un'elevazione in un ordine di cose affatto diverso? — Infine, visto il **fondamento da noi mostrato dei precedenti segni caratteristici,** chi può pensare che questi segni valgano soltanto per

la specie umana? che essi in quest'ultima soltanto siano stati innestati come qualcosa di estraneo da un demone nemico, e che qualche altra essenza ragionevole finita potrebbe essere diversamente? Quei segni non provengono da una speciale qualità della nostra natura, ma dal concetto di limitatezza in generale. Si pensi pure a cherubini e serafini; essi possono essere concepiti diversi dall'uomo nelle loro ulteriori determinazioni, mai però nelle caratteristiche fondamentali. Solo uno è il Santo; e ogni creatura necessariamente per natura sua non è nè santa nè pura, e soltanto con la propria libertà può elevarsi alla moralità.

Ma come può aiutarsi l'uomo, quando in lui è radicata questa inerzia, la quale paralizza appunto l'unica forza con cui l'uomo deve aiutarsi? Che cosa gli manca, dunque, propriamente? — Non già la forza, che egli ben possiede, ma la coscienza della forza, e l'impulso a farne uso. Questo impulso non può provenirgli dal di dentro, per le ragioni dianzi addotte; e se non deve nascere per miracolo, ma per via naturale, bisogna bene che venga dal di fuori.

Esso potrebbe venire all'uomo solamente mediante l'intelletto e l'intera facoltá teoretica, la quale senza dubbio può essere coltivata. L'individuo dovrebbe contemplare sè stesso nella propria spregevole figura e sentire orrore di sè; dovrebbe contemplare modelli che lo elevino e gli mostrino il tipo di quel che egli dovrebb'essere, suscitino in lui stima e con questo sentimento il piacere di rendere anche sè stesso degno di tale stima. Non c'è altra via per educare. Solo questa dà ciò che manca: coscienza e impulso. Il miglioramento e l'elevazione, però, dipendono continuamente, si capisce, dalla propria libertà; e per chi di questa propria libertà neppur allora [sotto lo stimolo dei modelli] faccia uso, non c'è rimedio.

Ma donde debbono provenire ora, nell'àmbito dell'umanità, questi stimoli esterni? — Poichè a ciascun individuo, nonostante la sua inerzia, rimane sempre possibile sollevarsi al di sopra di questa, si può a buon diritto supporre che, in mezzo alla moltitudine degli uomini, alcuni si saranno realmente inalzati alla moralità. E per costoro sarà necessariamente un fine agire sul loro prossimo, e agire su di esso nella maniera da noi descritta.

Ora, qualcosa di simile è la **religione positiva**; istituzioni, cioè, che uomini eminenti hanno fondato a fine di agire sugli altri per lo sviluppo del senso morale. Tali istituzioni, e per l'antichità loro e per il loro generale uso e utilità, possono rivestirsi di un'autorità speciale: la quale a chi di essa ha bisogno può riuscire molto utile. — Soprattutto per destare l'attenzione: poichè a qualcos'altro — come fede nell'autorità e cieca obbedienza — quelle istituzioni non possono mirare senza rendere gli uomini fondamentalmente immorali: secondo che fu dimostrato sopra.

È ben naturale che gli uomini dal cui interno, per un vero miracolo e non per una causa naturale, come abbiamo visto, si sviluppò quel senso morale che forse non trovarono in nessuno dei contemporanei, si spiegassero tale miracolo come prodotto da un essere spirituale e intelligibile a loro esterno: e se sotto l'appellativo " sè stessi „ intendevano il **loro Io empirico**, avevano pienamente ragione. È possibile che tale spiegazione sia discesa sino ai nostri tempi. Essa è teoreticamente vera nel senso indicato; e anche se non sia così esattamente determinata, è affatto innocua, **purchè con essa non sia éstorta una cieca obbedienza**; e a suo riguardo ciascuno se l'intenderà con la propria fede come può, secondo la propria convinzione: quella spiegazione nei rapporti pratici è, per la maggior parte degli uomini, del tutto indifferente.

PARTE SECONDA

INTORNO AL CONTENUTO MATERIALE DELLA LEGGE MORALE OVVERO VEDUTA SISTEMATICA DEI NOSTRI DOVERI.

§ 17.

INTRODUZIONE
OVVERO DISCUSSIONE SULLA NOSTRA RICERCA.

Dobbiamo sapere su che poniamo la questione, e formarci in precedenza un disegno circa la sua soluzione. È questo l' oggetto del presente paragrafo. Bisogna ricordare in proposito qualche cosa già detta.

I.

" Io ho causalità „ significa, come ci è noto, questo: ciò che mi propongo per fine, avviene nell' esperienza. Abbiamo veduto, dal punto di vista trascendentale, che quell'accordo della percezione con la volontà non è altro, nel suo più alto fondamento, che un accordo del nostro essere empirico, determinato dall'assoluta sponta-

neità, col nostro impulso originario; se mi determino a qualche cosa che il mio impulso originario attualmente richiede, io, in quanto essere determinato nel tempo, vengo posto in accordo con me, in quanto essere originario ma esistente senza nessuna coscienza da parte mia: nasce così un sentimento di costrizione *(Zwang)*, perchè io mi sento allora **tutto**, e questo sentimento è una percezione, come fu ampiamente esposto sopra.

Ora, l'impulso originario è diretto verso oggetti molteplici, poichè esso mi è dato per tutta l'eternità; in tutta l'eternità l'intera mia esistenza e l'intera mia esperienza non è altro che un'analisi di quell'impulso stesso. Certo, come si è detto sopra, esso può essere soddisfatto soltanto a poco a poco e passando attraverso stati intermedî anche nei singoli casi; ma anche nei singoli casi l'oggetto a cui l'impulso tende può dividersi in molteplici parti per opera della libera riflessione. (L'impulso originario tende in ciascun possibile momento a un determinato = X, determinato da **tutto il passato** e dalla sua **propria natura**; ma questo determinato X è un *quantum*, e dalla riflessione assolutamente libera può essere diviso all'infinito in **a**, **b**, **c**, e poi **a** di nuovo in **d**, **e**, **f**, ecc.). Soltanto così nasce un molteplice operare. E come è **possibile** l'intero X, in quanto richiesto dall'impulso originario, così sono possibili anche tutte le sue parti. In ciascun caso, infatti, molteplici azioni sono **possibili**. — Ma perchè qualche cosa avvenga, non basta che sia **possibile**, occorre anche che io mi ci determini. Ciò che io non voglio non avviene mediante il mio impulso, e di tutto il possibile soltanto ciò che voglio avviene.

II.

Si rimanga al concetto del molteplice, il quale è possibile come tale; non si guardi, cioè, alla relazione reciproca delle molteplici azioni, se esse si escludano ovvero s'includano e si contengano le une le altre, il che non importa ancora qui. Tra questo molteplice, che è possibile, assolutamente soltanto uno (una determinata parte del molteplice) è conforme al dovere; tutto il resto è contro il dovere. (Di passaggio si noti: ciò che è comandato si trova **sempre**

nella sfera del possibile, poichè si trova nella sfera di ciò che è richiesto dall'impulso originario, essendo la legge morale stessa fondata sull'impulso originario. L'impossibile non è un dovere, e il dovere non è mai impossibile.)

Quale è quest'uno richiesto dal dovere? A tal riguardo, nella precedente Parte prima, siamo stati rinviati a un sentimento interno, alla nostra coscienza [morale]. Ciò che ogni volta essa confermerà è dovere, e la coscienza non erra mai, se facciamo attenzione soltanto alla sua voce. Ora questo basterebbe per l'operare attuale, e non occorrerebbe altro a rendere possibile quest'operare. Il maestro del popolo, per es., può tenersi interamente pago di ciò, e con ciò chiudere il suo insegnamento morale.

Ma per la scienza non basta. O noi dobbiamo poter determinare *a priori* che cosa in generale la coscienza approverà; ovvero dobbiamo confessare che una dottrina della moralità, in quanto scienza reale e applicabile, non è possibile.

Si consideri la cosa da un altro lato. Il sentimento decide. Tale sua decisione si fonda sopra una legge **basata nella ragione,** la quale legge, manifestandosi ogni volta nella coscienza soltanto come un sentimento, non può certamente essere oggetto della coscienza stessa dal punto di vista del comune intelletto umano — sarebbe una contraddizione —, ma si deve ben poter scoprire dal punto di vista trascendentale. Un insegnamento puramente popolare rimane al punto di vista della coscienza comune; per esso, quindi, non esiste tutto ciò che esiste per il punto di vista trascendentale; un insegnamento filosofico, invece, è filosofico solo in quanto si eleva a questo punto di vista.

La ragione è interamente determinata; onde tutto quel che nella ragione si trova, e perciò pure il sistema della coscienza [morale] che si manifesta in sentimenti, dev'essere determinato. — Più innanzi troveremo anche argomenti esterni per la necessità di una tale legge di ragione, sulla quale si basano i sentimenti della coscienza [morale]. Se questa legge viene mostrata, viene in pari tempo risolta *a priori* (ossia prima dell'immediata decisione della coscienza) la questione: che cosa è nostro dovere?

III.

Si potrebbe dare in via provvisoria una risposta, la quale è certamente identica [tautologica], e perciò non decisiva, ma può nondimeno guidarci nella nostra ulteriore indagine.

E cioè: il fine ultimo della legge morale è l'assoluta indipendenza e auto-determinazione, non già semplicemente in riguardo alla nostra volontà, poichè questa è sempre indipendente, ma in riguardo a tutto il nostro essere. Ora questo fine è irraggiungibile, ma si ha tuttavia un continuo e ininterrotto approssimarsi a esso. Deve dunque esservi, dal primo punto di partenza di ciascun individuo, una continua ininterrotta serie di azioni, attraverso la quale egli si approssima [al fine]. La coscienza può ogni volta approvare soltanto quella [azione] che si trovi in questa serie. S'immagini ciò nella forma di una linea retta: soltanto ciò che si trova come un punto in questa linea è da approvare, e assolutamente nulla che si trovi fuori di essa. — La nostra questione, quindi, può formularsi anche così: quali sono le azioni che si trovano nella serie descritta?

Per facilitare la visione del nesso [nel nostro cammino]: — La nostra ricerca si riannoda qui precisamente al punto in cui l'interrompemmo alla fine del Libro secondo, *intorno all'Applicabilità* del principio morale. Quivi non potevamo vedere come si possa *a priori* determinare **che cosa** sia nostro dovere; non avevamo, infatti, nessun criterio, tranne l'approvazione o la disapprovazione della nostra coscienza **dopo** l'atto. Si sarebbe dovuto, quindi, affidarsi a un semplice sperimentare, e solo in seguito a una lunga esperienza e a molte cadute avremmo potuto procurarci alcuni principî morali. La legge morale, in quanto legge determinante le azioni ed essenzialmente pratica, sarebbe stata quasi del tutto soppressa, e sarebbe diventata in gran parte una semplice legge del giudizio. — Certo, nella Parte prima del Libro terzo — [*cfr. i precedenti §§ 14, 15 e 16, p. 155 e segg.*] — noi trovammo un tale criterio, il sentimento cioè della coscienza, e alla legge morale era assicurata [così] la sua applicabilità pratica. Ma ciò poteva bastare

per l'operare nella vita, non già per la scienza. C'è, invece, un principio ancora più alto, se non nella coscienza, almeno nella filosofia? c'è un unico fondamento di questi sentimenti stessi? ecco la questione presente. La nostra ricerca ha proseguito sempre regolarmente il suo cammino; ci è lecito sperare, quindi, di riuscire a penetrare anche là dove finora non potevamo.

IV.

Quali sono, dunque, riguardo al loro **contenuto**, le azioni che si trovano nella serie dell'approssimazione all'indipendenza assoluta? Così abbiamo formulato il nostro problema attuale. In proposito fu già mostrato sopra (§ 15, V) — [*cfr. p. 167 e segg.*] — che tali sono le azioni con cui si tratta ciascun oggetto in conformità del suo ultimo fine. — Riassumiamo brevemente quanto fu detto allora. — Solamente in seguito a una determinata limitazione dell'impulso, e con lo scopo di spiegare tale limitatezza, viene in generale posto un determinato oggetto. Se questo impulso stesso viene posto come impulso (come una brama, un desiderio) e riferito all'oggetto, si ha in tal caso ciò che l'Io vorrebbe produrre nell'oggetto, ciò a cui vorrebbe far servire l'oggetto, si ha [in altri termini] il fine della cosa originariamente determinato e in nessun modo da porre arbitrariamente. Ma, secondo l'osservazione precedente, ogni fine arbitrario è in pari tempo originario; o, più chiaramente: io non posso, per lo meno, attuare nessun fine che non sia richiesto da un impulso originario. È ben possibile, però, che io comprenda solamente una parte del mio impulso originario diretto a un oggetto: allora ho anche soltanto una parte della finalità della cosa; ma se comprendo l'intero mio impulso in relazione a questo oggetto, allora ho compreso tutta quanta la finalità della cosa, ossia il suo ultimo fine.

V.

Si consideri che cosa è detto con queste parole: io devo comprendere la **totalità** del mio impulso. Ogni totalità è compiuta,

quindi limitata. Si afferma, dunque, un' originaria limitatezza dell' impulso.

Si noti bene: si parla qui di una limitatezza dell'**impulso**, non già di una limitatezza della causalità, del potere cioè di attuare l'oggetto a cui l'impulso tende. Si dice qui che l'impulso, in quanto impulso originario, non può affatto tendere a taluni oggetti.

Che specie di limitazione potrebb' essere questa? In nessun modo una limitazione dell'impulso nella sua forma; poichè esso tende, come sappiamo, all' assoluta indipendenza; e questo fine sta nell'infinità e non è raggiungibile; onde l'impulso in sè non può mai cessare per tutta l'infinità. Dovrebb' essere, quindi, una limitatezza nel contenuto: l'impulso non dovrebbe potere affatto tendere ad alcuni oggetti.

Ora tale limitatezza dev' essere originaria e necessaria, fondata nella ragione stessa, e in nessun modo empirica e accidentale.

Ma nessuna limitatezza la ragione ha per opera di sè stessa, tranne quella derivante dal fatto che l'essere ragionevole è un Io. L'originaria limitatezza dell' impulso, fondata nella ragione stessa, sarebbe quindi quella che proviene dalla stessa Egoità: e l' impulso sarebbe [da noi] compreso nella sua totalità, quando di esso non fosse ammessa assolutamente altra limitatezza che quella, ora indicata, risultante dall' Egoità stessa.

Nessun impulso può avere l'Io a cessare di essere Io, a diventare non-Io. Se lo avesse, l' Io approderebbe al proprio annientamento, il che è contraddittorio. Ma di nuovo: ogni limitatezza dell'impulso, la quale non consegua immediatamente dall' Egoità, non è originaria, sì bene è una limitatezza che abbiamo aggiunto a noi stessi con la nostra incompleta riflessione. Noi stessi ci siamo contentati di meno di quanto potevamo esigere.

Breve: l' impulso, compreso nella sua totalità, tende all' assoluta indipendenza di un Io in quanto tale. Il concetto dell' Egoità e quello dell' assoluta indipendenza vanno uniti sinteticamente, e [con questa sintesi] otteniamo il contenuto materiale della legge morale. Io debbo essere un Io indipendente: è questo il **mio** fine ultimo; e tutte le cose che promuovono tale indipendenza io debbo utilizzare a siffatto intento: è questo il **loro** fine ultimo. Ci siamo

aperta così una via piana per continuare nella ricerca interrotta. Dobbiamo soltanto mostrare tutte le condizioni dell' Egoità in quanto tale, metterle in relazione con l'impulso all'indipendenza e con ciò determinare questo impulso: dopo di che avremo esaurito il contenuto della legge morale.

§ 18.

Esposizione sistematica delle condizioni dell' Egoità nella loro relazione con l' impulso all' indipendenza assoluta.

I.

L'Io (riflettente) deve trovare sè stesso come Io; dev' essere, per così dire, dato a sè stesso. A tal riguardo abbiamo mostrato sopra che esso si trova con un impulso, il quale, appunto perchè è soltanto trovato come un dato, e nessuna auto-attività si rivela in ciò [in questo trovare], viene posto come impulso naturale.

Questo [dato] trovato è necessariamente, in quanto oggetto di una riflessione, un *quantum* finito e limitato. Se l'impulso naturale, il quale in sè è Uno, viene dalla libera riflessione diviso nella maniera descritta (v. preced. § 17), nasce una pluralità di impulsi, la quale, essendo nondimeno finita, costituisce un compiuto sistema di impulsi. Io non posso considerare questi impulsi o questo impulso **come qualcosa di estraneo**, debbo invece riferirlo a me e collocarlo altresì come un accidente nella medesima sostanza che in pari tempo liberamente pensa e vuole.

Vale a dire: sebbene io debba riferire quell'impulso a me e porlo come **mio** impulso, esso tuttavia rimane, sotto un certo rispetto, qualcosa di oggettivo per **me**, [in quanto sono un] **Io propriamente libero e indipendente.** Da esso deriva una mera brama, che posso o no soddisfare con la libertà, e che quindi, essendo io libero, sta sempre fuori di me e a me sottoposta: insomma, per me, libera intelligenza, non deriva altro [da quell'impulso] se non la conoscenza che questa determinata brama è in me. In quanto

forza, in quanto stimolo ecc., essa rimane estranea a me. — Se ora con la mia libertà mi determino a soddisfare questa brama, allora essa diventa **mia** in senso tutt'affatto diverso; diventa mia in quanto che io sono libero e con libertà posto e determinato: essa mi viene appropriata non solo *idealiter* mediante la conoscenza teoretica, ma anche *realiter* mediante l'auto-determinazione. Financo dal punto di vista della coscienza comune mi considero come duplice, mi metto in dissidio con me stesso, cito in giudizio me stesso, ecc.

(In quest'ultimo caso io pongo me stesso, e sono soltanto quale mi pongo. Il che va tanto oltre, che non mi attribuisco propriamente ciò che trovo in me nel senso dianzi mostrato, ma soltanto ciò che è in me in seguito all'auto-determinazione. Anche nella vita comune si fa assai bene distinzione tra ciò che in noi appartiene alla nostra personalità, ma non vi si ritrova per opera della libertà, per es., nascita, salute, genio, ecc., e ciò che noi siamo per opera della libertà; per es., quando il poeta dice: *genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea* **nostra** *puto.*)

Ora, ciò che è richiesto dal nostro impulso originario deve sempre attuarsi nell'esperienza, quando mediante la libertà mi determino a farlo. Qui è questo il caso; l'impulso naturale appartiene all'impulso originario. Che cosa risulterà, se mi determino auto-attivamente alla sua soddisfazione? Con la risposta a tale domanda diventa ancor più chiara anche la differenza or ora stabilita [tra ciò che è opera e ciò che non è opera della libertà in noi].

Il primo risultato è un semplice spingere *(Treiben)* della natura, la causalità della quale termina appunto con l'impulso che pongo come mio impulso: l'ultimo risultato derivante dall'autodeterminazione è propriamente il **mio** spingere *(Treiben)*, fondato in me in quanto essere libero. Dire che esso [spingere] si attuerà nell'esperienza significa dire: io lo sento come tendenza della natura a esercitare la causalità sopra sè stessa.

Ogni mia forza e causalità nella natura non é altro che la causalità della natura (in me) sopra sè stessa (sopra la natura fuori di me).

Ora la mia natura sta sotto la giurisdizione della libertà, e da essa nulla può risultare senza determinazione da parte di questa. Nella pianta, la natura della pianta agisce immediatamente sopra sè stessa ([sopra] la natura fuori della pianta); ma in me [la natura agisce] soltànto per mezzo del suo passaggio attraverso un concetto liberamente prodotto. Certo, prima dell'auto-determinazione mediante la libertà, tutto quello che al risultato occorre da parte della natura è dato; ma la natura è qui in generale insufficiente a produrre da sè stessa una causalità. Ciò che al risultato occorre da parte del soggetto non è dato prima dell'auto-determinazione. È dato da questa; ed ecco allora al completo quanto è necessario alla produzione di una causalità. Con l'auto-determinazione viene fornito alla forza della mia natura il principio richiesto, il primo motore di cui essa manca, e perciò il suo spingere è d'ora innanzi il **mio** spingere in quanto sono propriamente un Io, che ha fatto sè stesso quello che è.

È questo il primo e miglior fondamento su cui poggia tutta la nostra argomentazione. Soltanto bisogna semplicemente ricordare qualche cosa che è già stato conosciuto e dimostrato. In virtù della riflessione tutta la natura è posta, e necessariamente posta, come contenuta nello spazio e riempiente lo spazio, dunque come materia. E poichè abbiamo posto il sistema dei nostri impulsi naturali come prodotto e parte di natura, dobbiamo necessariamente porlo anche come materia. Quel sistema di nostri impulsi naturali diventa un corpo materiale. In esso si concentra ed è contenuto quello spingere della natura, che tuttavia non ha in sè nessuna causalità. Ma immediatamente, in virtù della nostra volontà, esso ha causalità; la nostra volontà, per la ragione detta sopra, diventa causa immediata nel nostro corpo. Ci basta soltanto volere, perchè in esso avvenga quel che volemmo. Secondo la mia precedente espressione, il corpo contiene i primi punti da cui esce ogni causalità. — Esso si trova sotto il nostro potere senza che si debba portarvelo, come si deve fare [invece] per tutto il resto che gli sta di fuori. Soltanto il nostro corpo la natura ha già messo in nostro potere senza nessuna nostra libera cooperazione.

Il nostro corpo è senziente, vale a dire: l'impulso naturale in esso concentrato è necessariamente posto come nostro e appropriato a noi; e quel che consegue da ciò, anche il soddisfare o non-soddisfare l'impulso stesso, è in facoltà nostra (e di qui soltanto nasce, come è noto, l'intero sistema della nostra conoscenza sensibile). Inoltre: esso viene posto in movimento immediatamente dalla volontà e ha causalità sulla natura. Un corpo così fatto, e proprio così fatto, è condizione dell'Egoità, poichè risulta semplicemente da quella riflessione sopra sè stesso, soltanto con la quale l'Io diventa un Io.

Deduciamo da ciò ancora più oltre.

Ogni possibile operare è, riguardo al contenuto, un operare richiesto dall'impulso naturale. Infatti, ogni nostro operare avviene nella natura, è possibile in essa, e in essa diventa attuale per noi, ma tutta quanta la natura esterna soltanto in virtù dell'impulso naturale esiste per noi. L'impulso naturale non si dirige a me se non per mezzo del mio corpo, e non viene attuato nel mondo esterno se non per mezzo della causalità del mio corpo. Il corpo è strumento di tutte le nostre percezioni, e quindi, poichè ogni conoscenza si basa sulla percezione, di tutta la nostra conoscenza; è [in pari tempo] strumento di tutta la nostra causalità. Questa **relazione** è condizione dell'Egoità. L'impulso naturale, come è certo che è un impulso e si dirige a sè stesso, così è certo che tende alla conservazione, alla formazione, al benessere, insomma alla perfezione del nostro corpo; poichè è esso stesso il nostro corpo nella sua materializzazione. Ma l'impulso naturale non va più oltre di così; perchè la natura non può elevarsi sopra sè stessa. La natura ha per fine sè stessa, e la **nostra** natura ha per ultimo fine la nostra natura; ma la nostra natura è contenuta e racchiusa nel nostro corpo: quindi essa — la **nostra** natura e **ogni** natura — ha per fine soltanto il nostro corpo.

Il mio impulso più alto è verso l'assoluta indipendenza. Ora io posso avvicinarmi a questa soltanto con l'operare; ma io posso operare soltanto col mio corpo; la soddisfazione di quell'impulso, dunque, ossia ogni moralità, è condizionata dalla conservazione e dal maggiore possibile perfezionamento del corpo. Inversamente,

l'indipendenza, la moralità dev' essere l'unico fine, posto con coscienza, del mio operare; devo, quindi, subordinare il primo fine al secondo, conservare e coltivare il mio corpo soltanto come strumento dell'operare morale, non già come fine in sè stesso. A ogni cura per il mio corpo deve, e assolutamente deve, stare a fondamento il fine di farne uno strumento adatto per la moralità e di conservarlo come tale.

In conseguenza abbiamo qui tre materiali precetti morali: *a)* Il primo, negativo: il nostro corpo non può assolutamente essere trattato come fine ultimo; ovvero, esso non può mai diventare oggetto di piacere per il piacere. *b)* Il secondo, positivo: il corpo dev'essere sempre coltivato il meglio possibile a diventar atto per tutti i possibili fini della libertà; — la mortificazione dei sentimenti e dei desiderî, l'ottundimento della forza, sono assolutamente contro il dovere —. *c)* Il terzo, limitativo: ogni piacere il quale non si possa riferire, con la migliore convinzione, alla formazione del nostro corpo secondo il precetto precedente non è permesso ed è contrario alla legge morale. È assolutamente contro la veduta morale aver cura del nostro corpo senza la persuasione che esso venga, così, coltivato e conservato al fine di operare in conformità del dovere: [averne cura], cioè, altrimenti che per amore della coscienza [morale] o con riguardo alla coscienza [morale]. — Mangiate e bevete in onore di Dio. A chi questa dottrina morale sembri austera e penosa non c'è da portare aiuto, poichè non ce n'è un' altra.

Per facilitare uno sguardo generale [sulla trattazione] giova notare che dalla condizione ora appunto mostrata dell'Egoità [ossia il corpo] dipende la **causalità** dell'Io, richiesta dalla legge morale. Si vedrà ora che esiste una seconda condizione [dell'Egoità], ed è la **sostanzialità** del soggetto della moralità, e una terza, ed è una certa necessaria **reciprocità di azione** del soggetto stesso; e ciò fornirà la prova **estrinseca** che le condizioni dell'Egoità sono esaurite. La prova **intrinseca** verrà fuori dalla connessione sistematica di quanto dobbiamo ancora esporre.

II.

L'Io deve trovare sè stesso come Io: questa l'affermazione da cui mosse l'indagine or ora compiuta. Appunto dalla medesima affermazione muove l'indagine presente; con la sola differenza che là si guardava alla passività dell'Io in quel suo riflettere sopra sè stesso, ossia all'oggetto della riflessione, qui si guarda all'attività dell'Io, ossia al soggetto della riflessione. Un Io deve avere facoltà di riflessione per riprodurre con la libertà ciò che è dato nel nostro interno. Abbiamo chiamato attività ideale l'attività dell'Io sotto questo aspetto. Che l'Egoità sia condizionata da tale attività è senz'altro chiaro. Un Io è necessariamente intelligenza.

In che relazione sta con questa determinazione dell'Io l'impulso all'indipendenza o la legge morale?

La legge morale s'indirizza all'intelligenza in quanto tale. Con coscienza e secondo concetti devo io avvicinarmi all'indipendenza. Essa è una legge morale solo in quanto io sono intelligenza, poichè solo a me [considerato] come intelligenza io la promulgo e ne fo una legge, un principio [dell'operare]. L'intelligenza, quindi, condiziona tutto quanto l'essere (sostanza, essenza) della legge morale, e non già solamente la sua causalità, come fa l'esistenza posta *(das Gesetztsein)* del corpo. Soltanto se io sono intelligenza e nella misura che sono tale, esiste una legge morale: questa non si estende più oltre di quella, poichè quella è il veicolo di questa. Non è quindi possibile una materiale subordinazione dell'intelligenza alla legge morale (com'era possibile, indubbiamente, una materiale subordinazione dell'impulso naturale alla legge morale). Io non devo non voler conoscere qualche cosa per timore che essa possa andare contro il mio dovere; così come, per la stessa ragione, non mi è davvero lecito cedere a molte inclinazioni e piaceri del corpo.

Ma l'indipendenza (moralità) è il nostro fine supremo. La conoscenza teoretica, quindi, va subordinata *formaliter* al dovere; il fine ultimo di tutta la mia conoscenza, di tutto il mio pensare e investigare dev'essere la conoscenza del mio dovere. Derivano da ciò le seguenti tre leggi morali:

1. Negativa: Non subordinare mai la tua ragione teoretica come tale, ma ricerca con assoluta libertà senza riguardo a checchessia tranne la tua conoscenza. (Non ti porre *a priori* un risultato al quale tu voglia giungere, poichè donde potresti tu avere [*a priori*] questo risultato?)

2. Positiva: Coltiva la tua facoltà conoscitiva quanto più puoi; impara, pensa, indaga quanto più ti è dato.

3. Limitativa: Ma tutto il tuo riflettere riferisci *formaliter* al tuo dovere. Sii in ogni tua riflessione chiaramente cosciente di questo fine. — Investiga per dovere, non già per mera vuota curiosità o soltanto per darti un'occupazione. — Regola il tuo pensiero non in modo da [aspettarti già di] trovare **questo** o **quello** come tuo dovere, — infatti, come potresti sapere *a priori*, prima di una vera e propria conoscenza, i tuoi doveri? — ma in modo da apprendere **che cosa** sia tuo dovere.

III.

Già altrove (nella mia *Dottrina del diritto)* abbiamo dimostrato che l'Io può porsi soltanto come individuo. La coscienza dell'individualità sarebbe, quindi, una condizione dell'Egoità. [Senonchè] la dottrina morale sta al di sopra di qualsivoglia altra speciale scienza filosofica (quindi anche della dottrina del diritto); qui, dunque, la dimostrazione dev'essere dedotta da un principio più alto.

a) Tutto ciò che è oggetto di riflessione è necessariamente limitato, e tale diventa già per il fatto che diventa oggetto di riflessione. L'Io deve diventare oggetto di una riflessione. Esso, dunque, è necessariamente limitato. — Ora l'Io è caratterizzato da una libera attività in quanto tale; quindi, anche la libera attività dev'essere limitata. Dire: “ la libera attività è limitata „ significa: un *quantum* di essa viene contrapposto alla libera attività in generale, e perciò a un'altra libera attività. Breve: l'Io non può assolutamente attribuirsi una libera attività, senza che questa sia un *quantum*; e quindi senza che egli ponga in pari tempo, immediatamente con quel pensiero, un'altra libera attività che, appunto perciò, non gli appartiene, essendo ogni *quantum* limitato.

b) Ma da questo soltanto non deriverebbe nulla che giovi a porre un'individualità, poichè sarebbe ben possibile che l'Io ponesse quella libera attività fuori della propria semplicemente con attività **ideale**: [la ponesse, cioè,] come un'attività puramente **possibile** — possibile a lui stesso, quando, per es., anche adesso spontaneamente egli si astenesse dal farne uso, ovvero [possibile] ad altri esseri liberi; come del resto avviene spesso anche nel corso della coscienza. Ogni qual volta **mi** attribuisco un'azione, già **con questo** la nego a tutti gli altri esseri liberi; esseri liberi, però, non necessariamente determinati, sì bene soltanto possibili, che potrebbero essere forse immaginarî.

c) Quel che segue, invece, è decisivo: originariamente io non posso determinare me stesso con la libera attività ideale, ma debbo **trovarmi** come oggetto determinato: e poichè non sono un Io se non in quanto sono libero, io debbo **trovarmi libero,** debbo essere dato a me come libero; per quanto strano ciò possa sembrare a prima vista. Infatti, io posso porre qualcosa come **possibile**, solamente in opposizione con un **reale** che mi sia già noto. Ogni pura possibilità si fonda sull'astrazione dalla realtà conosciuta. Ogni coscienza parte da un reale — principio capitale, questo, di una filosofia realistica —, e quindi anche la coscienza della libertà.

Perchè si veda meglio il nesso [nel nostro discorso, aggiungiamo]: — Dire: “ Io mi trovo come oggetto „ significava dianzi: io mi trovo come impulso naturale, come prodotto di natura e parte di natura. Che io debba riflettere per trovare ciò e debba essere intelligenza si comprende; ma questa riflessione, mentre si compie, non viene alla coscienza: in generale essa non viene alla coscienza — senza una nuova riflessione sopra sè stessa. Ora io debbo attribuire **a me** quell'impulso naturale; anzi, secondo che vedemmo sotto il n. I di questo paragrafo — *cfr. p. 208 e segg.* —, debbo porlo come qualcosa che certamente mi appartiene, ma non è propriamente un costitutivo di **me.** Quale è allora l'**Io** a cui debbo attribuire l'impulso naturale? Il sostanziale Io, vero e proprio. Non l'intelligenza, in quanto tale; del che abbiamo appreso or ora la ragione; ma l'Io **libero-attivo.** — Perciò, quanto è certo che debbo trovare me in generale e me come prodotto di natura

in particolare, altrettanto è certo che debbo trovare me come libero-attivo; poichè altrimenti il primo [di questi due] trovare non sarebbe possibile. Il primo è condizionato dal secondo. Ora io debbo trovar me in generale; dunque, dovrei trovarmi anche libero-attivo. Che cosa può significar questo? e come è possibile?

Anzitutto: la reale e propria auto-determinazione mediante la spontaneità non posso trovarla come un dato, ma devo io stesso darla a me. Trovarla come un dato sarebbe una completa contraddizione. Potrei, dunque, trovare una certa autodeterminazione mediante l'attività ideale; mediante cioè la riproduzione di un'autodeterminazione già esistente, ed esistente senza la mia cooperazione. — Ma dire: "la mia autodeterminazione esiste senza la mia cooperazione„ può significare soltanto questo: essa esiste come un **concetto**; ovvero, in breve: io sono invitato ad auto-determinarmi. Allorchè comprendo questo invito, penso la mia autodeterminazione come un dato nell'invito stesso, e nel concetto di quell'invito sono dato a me stesso come libero. Soltanto così ha un senso il postulato stabilito sopra.

Allorchè concepisco questo invito, mi attribuisco una determinata sfera per la mia libertà; donde non segue che proprio ne faccia uso e riempia quella sfera. Se, invece, non lo concepisco, allora non nasce nessuna coscienza, io non mi trovo ancora, ma mi troverò forse in un altro momento, quantunque tutte le condizioni di questo trovar me esistano già; infatti, appunto perchè sono libero, non sono costretto da tutte queste condizioni alla riflessione, e rifletto invece con assoluta spontaneità; ma se quelle condizioni mancassero, non potrei riflettere, malgrado ogni spontaneità.

d) Io non posso concepire questo invito all'auto-attività senz'attribuirlo a un essere reale fuori di me, il quale volle comunicarmi un concetto, il concetto appunto dell'azione richiesta; a un essere, quindi, il quale è capace del concetto di un concetto; ma un tale essere è ragionevole, è un essere che pone sè stesso come Io, dunque un Io. (Qui sta l'unica ragione sufficiente per concludere l'esistenza di una causa ragionevole fuori di noi; e non già soltanto nel fatto che l'influsso [su noi] è concepibile, poichè

questa concepibilità è sempre possibile. (Si veda la mia *Dottrina del diritto.)* È condizione dell'autocoscienza e dell'Egoità ammettere un essere ragionevole reale fuori di noi.)

Io contrappongo me a questo essere ragionevole e questo essere ragionevole a me; ma **ciò** significa che io pongo me come individuo in relazione a lui, e pongo lui come individuo in relazione a me. Quindi è condizione dell'Egoità porsi come individuo.

e) Si può, dunque, rigorosamente dimostrare *a priori* che un essere ragionevole non diventa ragionevole in uno stato isolato, ma che almeno **un** individuo fuori di lui dev'essere ammesso, il quale lo elevi alla libertà. Ulteriori influssi, però, quali sarebbero più individui oltre quell'**uno** assolutamente necessario, non è possibile dimostrare, come presto vedremo più da vicino.

Ma già da quanto si è dedotto segue una limitazione dell'impulso all'indipendenza; quindi una più precisa determinazione della moralità, che vogliamo provvisoriamente fornire. La mia Egoità e indipendenza in generale è condizionata dalla libertà dell'altro [individuo]; onde **il mio impulso all'indipendenza** assolutamente non può tendere ad annientare **la condizione della sua propria possibilità,** ossia la libertà dell'altro. Ora io debbo operare assolutamente soltanto secondo l'impulso all'indipendenza, e assolutamente secondo nessun altro impulso. È implicito, quindi, in questa limitazione dell'impulso, l'assoluto divieto di disturbare la libertà dell'altro, e il comando di considerarlo come indipendente e di non farne mai un mezzo per il mio fine. (L'impulso naturale era subordinato all'impulso all'indipendenza; la facoltà teoretica non è *materialiter* subordinata a questo impulso, ma nemmeno questo impulso a quella facoltà. Alla libertà dell'altro, invece, è subordinato l'impulso all'indipendenza. Io non posso essere indipendente a spese della libertà degli altri.)

f) Semplicemente perchè ho posto sia pure **un** solo individuo fuori di me, alcune, tra tutte le mie azioni possibili, sono diventate per me impossibili; e cioè tutte quelle da cui è limitata la libertà che attribuisco a lui. Ma anche nel progresso dell'operare, tra tutte le azioni che senza dubbio sono per me possibili devo sceglierne alcune, in conseguenza del concetto di libertà.

Ora, secondo il nostro presupposto, ciò che [tra le mie azioni] è escluso dalla mia libertà, vien preso, a dir così, in possesso da individui certo non reali, tuttavia possibili; e anche con questo presupposto determino **vie più**, mediante ciascun' azione, **la mia individualità.**

Un importante concetto, questo, sul quale mi spiego ora più chiaramente, e che elimina una difficoltà assai grave nella dottrina della libertà.

Infatti, chi sono io propriamente? vale a dire, quale individuo? e per quale ragione sono **questo** individuo [e non un altro]? Rispondo: dall' istante in cui sono pervenuto alla coscienza, sono **quell' individuo che io mi fo con libertà, e sono tale perchè tale mi fo.** — In ciascun momento della mia esistenza, il mio essere, se non nelle sue condizioni, tuttavia almeno nella sua **ultima** determinazione, è effetto di libertà. Da questo essere è di nuovo limitata la libertà del mio essere nel momento futuro (per il fatto che sono tale nel momento presente, non posso essere in alcuni modi nel momento futuro); però quel che sarò per scegliere, tra tutto ciò che è ancora **possibile** nel momento futuro, dipende di nuovo dalla mia libertà. Ma da tutto questo viene determinata la mia individualità, mediante tutto questo io divento *materialiter* quello che sono.

Anche soltanto nel presente presupposto, che esista fuori di me **un** solo individuo e che su di me si eserciti **una** sola azione da parte della libertà, il primo stato, radice quasi della mia individualità, è determinato non dalla mia libertà, ma dalla mia connessione con un altro essere ragionevole; ciò che però d'allora in poi divento o non divento, dipende assolutamente e interamente da me solo. In ciascun momento debbo scegliere tra più alternative; ma non c'è nessuna ragione fuori di me, per la quale, tra tutto il possibile, non abbia fatto un' altra scelta qualunque.

g) Senonchè **più** individui possono essere fuori di me e agire su di me. [Certo], come già vedemmo, non si può dimostrare *a priori* che così **debba** essere; ma si è tenuti a dimostrare almeno che così **possa** essere.

Del resto, l' abbiamo visto, dall' essenza stessa della libertà io

sono costretto a limitarmi in ciascun' azione libera, e a lasciare, quindi, ad altri possibili esseri liberi la possibilità di agire anche da parte loro liberamente. Nulla impedisce che questi esseri liberi non siano reali. Essi [tuttavia] possono essere reali, come sul momento sembra, senza danno per la mia libertà, la quale, pur prescindendo da loro, doveva essere limitata.

Ma possono essi essere reali **per me**, ossia, posso io percepirli come reali, e come posso io percepirli? A tale domanda sarebbe facile rispondere, secondo i precedenti principî, così: essi possono agire immediatamente su me, come esseri liberi sopra esseri liberi; stimolarmi [cioè] alla libera attività.

Ma non è affatto necessario che si agisca immediatamente su me. Si può anche agire soltanto sulla natura; e io posso tuttavia, dalla sola maniera di agire, concludere l'esistenza di un essere ragionevole, **giacchè ho ormai il concetto di reali esseri ragionevoli fuori di me.** Originariamente non sarebbe possibile dedurre in tal guisa. La maniera qui accennata di agire sulla pura natura è la medesima per cui nasce un prodotto d'arte. Un prodotto d'arte rivela quel concetto del concetto, che dianzi fu presentato come il criterio [dell'esistenza] di una ragione fuori di me. Perchè il fine del prodotto d'arte non sta, come quello del prodotto di natura, nel prodotto stesso, ma fuori di esso. Il prodotto d'arte è sempre strumento e mezzo a qualche fine. Il suo concetto è un qualcosa che non si ritrova nella pura intuizione, e che va invece soltanto pensato, è quindi un **puro** concetto. Ma colui che creò il prodotto d'arte, dovette pensare il concetto che egli voleva rappresentare; ebbe, dunque, necessariamente un concetto del concetto. Allorché io riconosco qualche cosa per un prodotto d'arte, devo necessariamente porre come suo autore un essere ragionevole realmente esistente. Non avviene altrettanto per un prodotto di natura: c'è, è vero, un concetto in esso, ma non è possibile trovarvi il concetto di un concetto; quando per avventura non lo si presupponga già in un creatore del mondo.

“ Allorchè io riconosco qualche cosa per un prodotto d'arte „ ho detto. Ma questo stesso [riconoscimento] è possibile soltanto a condizione che io già pensi una ragione fuori di me: e tale pen-

siero non nasce affatto dalla percezione di un prodotto d'arte — il che sarebbe un circolo nella spiegazione —, sì bene dal suddescritto invito a una libera attività.

Così [è] dal punto di vista della coscienza comune, secondo il quale la percezione in noi viene spiegata mediante l'esistenza di una cosa fuori di noi. Ma ciò che è supposto dal punto di vista della coscienza comune dev'essere spiegato dal punto di vista trascendentale, e secondo questo non è permesso cominciare dall'ipotesi di qualche cosa fuori di noi; quel che deve esistere [ossia, si suppone esistere] fuori di noi, ha bisogno esso stesso di essere spiegato con qualche cosa [che è] in noi. È necessario, dunque, rispondere alla questione superiore: come perveniamo noi ad ammettere da principio prodotti d'arte fuori di noi?

Tutto ciò che deve esistere [ossia, si suppone esistere] fuori di noi, viene posto in seguito a una limitazione dell'impulso: così anche il prodotto d'arte, in quanto è oggetto in generale. Ma donde la speciale sua determinazione, per cui è posto appunto come prodotto d'arte? Ciò fa argomentare una speciale, caratteristica limitazione dell'impulso. — Posso dirlo in breve: dall'oggetto in generale viene limitato il nostro essere; o meglio: dalla limitazione del nostro **essere** viene argomentato [l'esistere di] un oggetto in generale; ma l'impulso tende facilmente alla modificazione dell'oggetto. Si ha allora non una pura limitazione del nostro **essere**, sì bene anche del nostro **divenire**; noi sentiamo il nostro operare respinto internamente; c'è persino una limitazione del nostro impulso a operare, e perciò concludiamo che esiste **libertà** fuori di noi. (Eccellentemente esprime ciò il sig. Schelling [1]: " Dove la mia forza morale trova resistenza, non può esservi **natura**. Rabbrividendo mi arresto in silenzio. ' Qui è **umanità**! ' mi si grida contro; **non mi è lecito** andar oltre. „)

Qualcosa di simile può accadere, come appunto abbiamo veduto. Se accade, io sono limitato ancor più che dalla pura Egoità. Poichè, come abbiamo mostrato, un qualcosa di simile non è con-

---

[1]) *Phil. Journ.*, vol. IV, p. 281, § 13.

tenuto nell'Egoità. — Io allora non sono puro essere ragionevole in generale: — tale potrei essere, quando fuori di me vi fosse ancora soltanto un altro individuo, e questi una volta soltanto si fosse manifestato in relazione con me —; sono invece un **particolare** essere ragionevole. È questa particolare limitatezza che non può dedursi *a priori* dalla limitatezza generale, perchè altrimenti non sarebbe più particolare, il che sta contro il presupposto. Essa serve di base al puramente **empirico**, il quale peraltro nella sua possibilità dev'essere fondato anche *a priori*. — Nondimeno questa limitatezza [particolare] è originaria; non si pensi, quindi, che essa in generale nasca nel tempo. Come, tuttavia, sotto un certo rispetto nasca nel tempo, subito vedremo.

Il risultato delle proposizioni enunciate è: l'individualità può anche nel suo progresso venir determinata non solo dalla libertà ma da un'originaria limitatezza; la quale, però, non può dedursi, è una limitatezza particolare e, sotto questo rispetto, dal punto di vista dell'esperienza, per noi **casuale. Può** essere così; di questo deve contentarsi la filosofia pura, e se essa tratta una scienza su cui influisca tale presupposto, deve esporne le conseguenze come proposizioni **condizionate.** Una tale scienza è la dottrina morale, e perciò la sua parte materiale contiene qualcosa di condizionato. Se poi rinunziamo alla filosofia pura, e ci permettiamo di appellarci ai fatti, allora possiamo dire: è così. — Io non ho facoltà nè diritto di essere e divenire ogni cosa, perchè vi sono altri esseri anch'essi liberi.

Io sono originariamente limitato non solo *formaliter* dall'Egoità, ma anche *materialiter* da qualcosa che non appartiene necessariamente all'Egoità. Vi sono certi punti che io con la stessa mia libertà non debbo sorpassare, e questo **non-dovere** si manifesta a me immediatamente. Siffatti punti mi spiego mediante l'esistenza di altri esseri liberi e dei loro liberi effetti nel mio mondo sensibile.

h) Sembra che da tale teoria noi siamo avviluppati in una contraddizione e spinti verso una conseguenza assai pericolosa. Voglio addentrarmi in essa, perchè così da una parte sarà assai accresciuta la chiarezza, dall'altra sarà decisa una difficile contesa

filosofica e posta in piena luce la dottrina intorno alla libertà, dalla quale tutto dipende nella dottrina morale.

Le libere azioni degli altri debbono trovarsi originariamente in me come punti di confine della mia individualità, debbono quindi — per servirci di queste espressioni popolari — essere predestinate *ab aeterno* e non già venir determinate per la prima volta nel tempo. Non resta soppressa con ciò la mia libertà? Niente affatto, purchè soltanto non sia predeterminato anche il modo in cui io reagisco a quelle libere azioni; ma dopo quanto si è detto sin qui questa libertà di scelta nel campo del possibile mi rimane. Nondimeno si salga a un punto di vista superiore. Gli altri, su cui nel mondo sensibile io agisco, sono anch'essi esseri ragionevoli; e la percezione del **mio** influsso su di loro è predestinata **per loro**, come **per me** la percezione del **loro** influsso su di me. Le **mie** azioni non sono predestinate per me, che le percepisco come la conseguenza della mia assoluta autodeterminazione; sono tali per tutti gli altri, i quali vivono in società con me: alla stessa maniera che per gli altri non sono predeterminate le loro azioni, le quali invece sono ben tali per me. Le mie azioni libere, dunque, sono veramente predeterminate. Come può ora la libertà persistere in tale condizione?

Il conto sta così: la **predeterminazione** non può sopprimersi, altrimenti la reciproca azione di esseri ragionevoli e quindi gli stessi esseri ragionevoli in generale diventano inesplicabili; ma nemmeno la libertà può venir soppressa, poichè allora cesserebbero di esistere gli esseri ragionevoli stessi.

La soluzione non è difficile. — **Per me** (lo chiamo così, intanto, solo per potermi esprimere, quantunque anche su questo avremo a fare un'importante avvertenza) **per me** tutti gl'influssi di esseri liberi sono determinati *a priori*. Orbene, non ricordiamo che cosa significa *a priori*? *A priori* significa nessun tempo e nessuna serie temporale; nessuna **successione** *(Nacheinander)*, ma tutto **simultaneo** *(zugleich)* — bisogna pure esprimersi così —. Quindi non è affatto predeterminato che io lasci gli avvenimenti succedersi gli uni gli altri così e così nel tempo; e che riannodi questo in quella determinata serie individuale, quest'altro in un'altra. È

determinato che cosa sperimenterò, non già da chi. Gli altri fuori di me rimangono liberi.

Alla stessa maniera è certamente prestabilito per gli altri a quali influssi di esseri liberi debbano essi sottostare; e per essi erano parimenti prestabiliti anche gl'influssi che **io** in particolare ho esercitato su di loro; ma non era certamente prestabilito che **Io**, proprio quell'individuo originariamente determinato così e così, dovessi esercitarli. Se un altro ebbe a esercitarli prima di me, allora non li ho esercitati io; e se non li ho esercitati io, allora li eserciterà forse un altro dopo di me; e se questi influssi fossero diventati essi stessi con libertà quel che io sono, allora nessuno li avrebbe esercitati sugli altri. — E invero, che cosa sono io in generale? Rimane come abbiamo detto: sono quel che mi fo. Io ho agito sinora così e così, e sono perciò questo e questo, l'individuo, cioè, a cui appartiene la serie delle azioni A, B, C, ecc. Da tale momento di nuovo sta a me dinanzi un'infinità di azioni predestinate, in seno alla quale posso scegliere; la possibilità e la realtà di tutte [queste azioni] è predestinata: ma non [è predestinato] affatto che proprio quelle che io scelgo debbano aggiungersi a tutta la serie che finora costituisce la mia individualità, ossia ad A, B, C; e così all'infinito. Vi sono determinati punti primi dell'individualità, a partire dai quali si apre dinanzi a ciascuno un'infinità [di azioni], e quel determinato individuo che egli diventa, tra quanti sono ancora possibili da quel dato momento, dipende per intero dalla sua libertà.

La mia affermazione è dunque la seguente: Tutte le azioni libere sono predestinate *ab aeterno*, ossia fuori di ogni tempo, dalla ragione, e riguardo alla percezione ciascun libero individuo è posto in armonia con queste azioni. Per la ragione universale si estende qui un molteplice infinito di libertà e percezione: tutti gl'individui, a dir così, vi si distribuiscono dentro. Ma la serie temporale e il contenuto temporale non sono predestinati, per la ragione sufficiente che il tempo non è qualcosa di eterno e puro, sì bene soltanto una forma dell'intuizione di esseri finiti; in altri termini, nè il momento in cui qualcosa accadrà nè gli attori sono predestinati. E così con un po' di attenzione si risolve da sè la questione apparsa insolubile: predeterminazione e libertà sono perfettamente unificate.

Le difficoltà che si potrebbero trovare in proposito si basano unicamente sull'errore fondamentale di ogni dogmatismo, per cui si fa dell'essere qualcosa di originario, e perciò, quando si riconosce un operare, essere e operare vengono separati l'uno dall'altro; e si dà a un individuo tutto il suo essere indipendentemente dal suo operare; con che, infatti, se si pensa con sufficiente determinatezza, viene naturalmente soppressa ogni libertà e ogni operare propriamente detto. Nessun uomo al mondo può **operare** altrimenti da quel che opera, anche se per avventura operi male, poichè egli ormai è l'uomo che **è**; nulla di più vero che tale affermazione, la quale, in fine, non è che un giudizio d'identità. Ma egli dovrebbe appunto non essere l'uomo che è, e potrebbe anche essere tutt'altro uomo: anzi **in generale un tal uomo** [come quello che egli è] **non dovrebbe esistere nel mondo.** — [Si dirà:] Poichè questa persona dev'essere una determinata persona già prima di esistere, le sue relazioni e i suoi destini, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte, debbono essere predeterminati; soltanto il suo operare no. — [Si risponde:] Ma che altro sono, in verità, le relazioni e i destini, se non l'aspetto oggettivo dell'operare? E se quest'ultimo dipende dalla libertà, debbono bene anche i primi dipendere da essa. Io sono soltanto ciò che opero. Se ora mi penso nel tempo, io non sono determinato sotto un certo rispetto, prima di aver operato sotto questo rispetto. — Naturalmente chi non riesca a guarirsi da quel male fondamentale che è il dogmatismo, non potrà mai capire questa teoria della libertà.

IV.

L'indipendenza, ultimo nostro fine, consiste, come spesso fu ricordato, in ciò, che tutto dipende da me e io non dipendo da checchessia; e che in tutto il mio mondo sensibile ciò che io voglio accade semplicemente e puramente perchè io lo voglio, proprio come avviene nel mio corpo, punto di partenza della mia assoluta causalità. Il mondo deve diventare per me ciò che è per me il mio corpo. Ora questo fine è certamente irraggiungibile, e nondimeno debbo sempre avvicinarmici, ed elaborare quindi ogni

cosa nel mondo sensibile in modo che diventi mezzo al raggiungimento di questo fine ultimo. Tale avvicinamento è il mio fine limitato.

Che io sia collocato dalla natura in qualche punto su questa via verso l'infinità, e che da essa, invece che da me, sia, a così dire, compiuto il primo passo, non arreca nessun pregiudizio alla mia libertà. E neppure lo arreca il fatto che una sfera per il mio possibile cammino con libertà mi è data subito da principio da un essere ragionevole fuori di me; poichè soltanto così acquisto libertà, e prima che io l'abbia nessun danno può accaderle. E nemmeno apporta pregiudizio alla mia libertà il dover ammettere anche altri esseri liberi e ragionevoli fuori di me; poichè la loro libertà e razionalità in quanto tale è, generalmente parlando, non oggetto di una percezione che mi limiti, ma un puro concetto spirituale.

Inoltre, nessun danno le deriva dal dover io, secondo il concetto esposto assai più innanzi, scegliere tra più azioni possibili; poichè appunto da una tale scelta è condizionata la coscienza della mia libertà, e quindi questa libertà stessa; e la materia della scelta è sempre in mio potere, in quanto tutte le possibili maniere di agire libero sono sotto il mio dominio. E se anche, secondo il presupposto fatto nella medesima occasione, altri esseri liberi scelgano tra le possibilità di agire rimaste [fuori della mia scelta], non si limita così la mia indipendenza; sono essi limitati da me, non io da loro.

Ma ove, secondo il nostro presupposto posteriore e secondo l'esperienza universale, ciò che si trova sulla mia via — perchè rientra nel mondo della mia esperienza e quindi, come tutti gli oggetti della mia esperienza, mi limita — sia stato già modificato da esseri liberi fuori di me, allora la mia libertà viene indubbiamente limitata se non posso modificare quest'oggetto conformemente al mio fine: come infatti non posso, in forza del divieto da noi citato della legge morale. Non mi è lecito disturbare la libertà di esseri ragionevoli. Ma se trasformo i prodotti della loro libertà, disturbo questa libertà stessa, perchè quei prodotti servono loro di mezzo a ulteriori fini; e se sottraggo loro questi mezzi, essi non possono continuare il corso della loro causalità verso i fini da essi concepiti.

Perciò l'impulso all'indipendenza, e quindi la legge morale, appare qui in contraddizione con sè stesso. La legge morale, infatti, esige [a un tempo]:

1. Che io assoggetti al mio assoluto fine supremo tutto ciò che mi limita o, che significa lo stesso, cade nel mio mondo sensibile; e ne faccia un mezzo per avvicinarmi all'assoluta indipendenza.

2. Che io non assoggetti al mio fine alcune cose che tuttavia mi limitano, essendo nel mio mondo sensibile; ma le lasci come le trovo.

Sono entrambi precetti immediati della legge morale: il primo se si considera questa legge in generale, il secondo se la si considera in una manifestazione particolare.

V.

Sarebbe da risolvere la contraddizione, e da ristabilire l'accordo della legge morale con sè stessa, solo mediante il presupposto che tutti gli esseri liberi avessero necessariamente il medesimo fine; e che in conseguenza la condotta conforme al fine [da parte] dell'uno fosse in pari tempo conforme al fine per tutti gli altri, la liberazione dell'uno in pari tempo la liberazione di tutti gli altri. — È così? Poichè tutto — specialmente per noi " tutto ", vale a dire la caratteristica della nostra esposizione della dottrina morale — poggia sulla risposta a questa domanda, e di preferenza sulle ragioni in base a cui tale risposta è data, così mi addentro qui più profondamente nella questione.

L'impulso all'indipendenza è impulso dell'Egoità, e ha per fine soltanto l'Egoità; solo l'Io dev'essere il soggetto dell'indipendenza. Ora è certamente implicito nell'Egoità, come abbiamo visto, che ciascun Io sia un individuo; ma soltanto individuo in generale, non già il determinato individuo A o B o C, ecc. E poichè, come abbiamo pur visto, tutte le determinazioni della nostra individualità, tranne la prima e originaria, dipendono dalla nostra libertà, io posso pensare in quell'A, ecc. soltanto l'originaria limitazione della libertà, ciò che dianzi chiamai la radice di ogni individualità.

Laonde, come all'Egoità in genere è accidentale che **io,** individuo A, sia appunto A, e l'impulso all'indipendenza dev'essere un impulso all'Egoità essenzialmente in quanto tale, così esso impulso tende non all'indipendenza di A, ma all'indipendenza della ragione in generale. Quindi è l'indipendenza di ogni ragione in quanto tale il nostro ultimo fine, non già l'indipendenza di una singola ragione in quanto ragione individuale.

Senonchè ora per la mia persona, io A, io **sono** unicamente in quanto sono A. Quindi per me è A il mio Io empirico: soltanto in A viene alla coscienza quell'impulso e quella legge, soltanto per mezzo di A posso agire in conformità di questa legge, perchè soltanto per mezzo di A posso agire in generale. A è per me condizione esclusiva della causalità di quell'impulso. In una parola: A non è **oggetto**; ma A è per me l'unico **strumento** e **veicolo** della legge morale. (Dianzi questo strumento era il corpo; adesso è **tutto l'uomo sensibile empirico-determinato**; e perciò abbiamo distinto qui una buona volta nel modo più reciso l'Io empirico dall'Io puro, il che è assai importante per la dottrina morale in particolare e per tutta la filosofia in generale.)

Se l'impulso all'indipendenza mira all'indipendenza della ragione in generale; se questa può essere rappresentata soltanto **negl'**individui e **mediante** gl'individui A, B, C, ecc.: allora mi è necessariamente affatto indifferente se io A, ovvero B o C la rappresenta, poichè, appartenendo anche questi ultimi [B e C] all'unico indiviso regno della ragione, è sempre rappresentata la ragione in generale; è sempre soddisfatto il mio impulso, poichè esso non voleva altro. Io voglio la moralità in generale; **dentro** o **fuori** di me, questo è affatto indifferente; da me la esigo solo per quanto riguarda me, e dagli altri solo per quanto riguarda loro; nell'una come nell'altra maniera il mio fine è ugualmente raggiunto.

Il mio fine è raggiunto, se l'altro opera **moralmente**. Ma questo altro è libero, e con la sua libertà può anche agire immoralmente. In tal caso il mio fine non è raggiunto. Non ho io allora il diritto e l'obbligo di distruggere l'effetto della sua libertà? Io non mi riporto al principio negativo provvisoriamente sopra esposto; de-

duco invece fondamentalmente il principio stesso qui, dove è proprio il luogo a ciò.

La ragione dev' essere indipendente; ma essa si dirige con questa sua esigenza ai determinati individui B, C, ecc., e non si dà nessuna esigenza di tal genere e nessuna (materiale) indipendenza, se non per mezzo della formale libertà di tutti gl'individui. Onde quest' ultima è condizione esclusiva di ogni causalità della ragione in generale. Se essa viene soppressa, essendo soppressa **ogni** causalità della ragione, viene soppressa anche la causalità all' indipendenza. Nessuno, quindi, che voglia quest' ultima, può non volere la prima. La libertà è assoluta condizione di ogni moralità; questa è affatto impossibile senza quella. Si conferma, dunque, l' assoluto divieto della legge morale di turbare o sopprimere, sotto nessuna condizione e sotto nessun pretesto, la libertà dell' essere libero. Senonchè con ciò permane ancora la contraddizione, e si può dire: io voglio libero l' altro, e posso volerlo libero, soltanto a condizione che egli si serva della sua libertà a promuovere il fine della ragione; altrimenti non posso affatto volerlo libero. E questo è parimenti giustissimo. Se in me, come pur dev' essere, domina il desiderio della moralità universale, io devo assolutamente desiderare di sopprimere un uso della libertà contro la legge morale.

Sorge però qui l' ulteriore domanda: Quale uso della libertà sta contro la legge morale, e chi può essere sopra ciò giudice valevole per tutti? Se **l' altro** afferma di aver operato secondo la propria migliore convinzione, mentre **io** al medesimo posto opero diversamente, in tal caso io mi comporto, secondo la **sua** convinzione, altrettanto immoralmente quanto egli secondo la **mia**. La convinzione di chi dei due dev' essere guida per l' altro? — Quella di nessuno dei due, finchè siamo discordi, poichè ciascuno deve operare secondo la **propria** convinzione, e in ciò consiste la condizione formale di ogni moralità. — Possiamo noi allora separarci e ciascuno lasciar che l' altro segua la propria via? — Assolutamente no, se non vogliamo criminosamente rinunziare a tutto il nostro interesse per la moralità universale, per la sovranità della ragione. Dunque: noi dobbiamo cercare di rendere con-

corde il nostro giudizio. Ora naturalmente ciascuno di noi, se nessuno dei due è del tutto incosciente, dovrà presupporre che la **propria** opinione sia la giusta (altrimenti egli, seguendola, avrebbe agito contro la propria coscienza); ciascuno dei due, quindi, si proporrà e dovrà proporsi di persuadere l'altro, non già di lasciarsi persuadere dall'altro. Ma a questo modo, poichè la ragione è soltanto **una**, noi dobbiamo alla fine approdare a un unico risultato; sino a quel momento però, per il noto assoluto divieto, ciascuno ha il dovere di rispettare la libertà esteriore dell'altro. — Ognuno può e deve, quindi, voler determinare in altri soltanto la convinzione, mai l'effetto fisico. La prima via è l'unica coercizione permessa a esseri liberi sopra esseri liberi.

Esaminiamo questo punto più accuratamente.

a) Il fine morale ultimo di ciascun essere ragionevole è, come abbiamo visto, l'indipendenza della ragione in generale; e quindi la moralità di tutti gli esseri ragionevoli. Noi dobbiamo trattare tutti egualmente. Di qui la proposizione kantiana: " opera in modo che tu possa pensare la massima della tua volontà come principio di una legislazione universale „. — Soltanto è da notare in proposito, dal mio punto di vista, quanto segue. Anzitutto nella proposizione kantiana si parla solamente dell'**idea** di un accordo; non già di un accordo **reale**. Da noi sarà mostrato, invece, che questa idea ha un uso reale, che si deve cercare di attuarla, e in parte si deve operare come se fosse già attuata. Inoltre, quella proposizione è soltanto **euristica**: io posso con essa bene e comodamente esaminare se per avventura abbia errato nel giudizio sopra il mio dovere; ma in nessun modo è **costitutiva**. Essa non è affatto un principio, ma soltanto conseguenza di quel vero principio che è il comando dell'assoluta indipendenza della ragione. La relazione non è la seguente: perchè un *quid* può essere principio di una legislazione universale, perciò esso dev'essere massima della mia volontà; è, al contrario, quest'altra: perchè un *quid* dev'essere massima della mia volontà, perciò esso può essere anche principio di una legislazione universale. Il giudizio proviene assolutamente da me, come è chiaro nella stessa proposizione kantiana; infatti, chi giudica se un *quid* possa essere principio di una legislazione

universale? Indubbiamente io stesso. E secondo quali principî? Indubbiamente, secondo quelli che esistono nella mia propria ragione. Nondimeno la formula [kantiana] ha un uso euristico, perchè: — un principio da cui segue un'assurdità è falso; ora è assurdo che io X abbia il dovere di ciò che non posso pensare essere il dovere di tutti nelle medesime circostanze; dunque, in tal caso io X certamente non ho quel dovere, e mi sono ingannato nel precedente giudizio [se ho giudicato diversamente].

b) Ciascuno deve produrre assoluto accordo tra sè e tutti quelli che per lui esistono fuori di lui, poichè soltanto a condizione di tale accordo è egli stesso libero e indipendente. Dunque, per prima cosa ciascuno deve vivere in società, e in società rimanere; altrimenti non potrebbe produrre quell'accordo tra sè e gli altri, che gli è invece assolutamente comandato. Chi si segrega [dalla società], rinunzia al proprio fine, e il propagarsi della moralità gli è affatto indifferente. Chi si propone di aver cura solamente di sè, dal lato morale, in verità non ha cura neppure di sè, perchè suo fine ultimo dev'essere il prendersi cura di tutto il genere umano. La sua virtù non è virtù, ma forse soltanto un servile venale egoismo. — A noi non è fatto obbligo di cercare la società e di produrla noi stessi: a chi fosse nato in un deserto sarebbe ben permesso rimanervi; ma ciascuno il quale sia da noi appena conosciuto vien portato, per questa semplice conoscenza, nell'àmbito della nostra cura, diventa nostro prossimo e appartiene al nostro mondo della ragione, come gli oggetti della nostra esperienza appartengono al nostro mondo dei sensi. Noi non possiamo abbandonarlo senza mancare di coscienza morale. Con che viene altresì contraddetta l'opinione che tuttora si manifesta tra noi sotto varie forme, che cioé si soddisfi al proprio dovere — anzi, in modo più meritevole — con una vita eremitica, con segregazioni, puri pensieri sublimi e speculazioni. A questo modo, invece, non si soddisfa punto al dovere. Soltanto con l'operare, non già col fantasticare — soltanto con l'operare nella e per la società si soddisfa al dovere. — E allora ognuno ha certamente soltanto il fine di persuadere l'altro, non già quello di lasciarsi persuadere dall'altro. Il che è nella natura della cosa. Ciascuno, infatti, deve sen-

tirsi sicuro in sè stesso, se no sarebbe senza coscienza quando si arrischiasse a operare secondo la propria convinzione e cercasse d'indurre anche altri a comportarsi secondo la medesima.

c) Ora quel fine [ossia la moralità di tutti gli esseri ragionevoli] non è affatto esclusivamente proprio a questo o quell'individuo, è invece comune a tutti. Ognuno deve averlo, e lo stesso persuadere ogni altro a proporselo è il fine di chiunque voglia veramente l'universale coltura morale. Questo soprattutto unisce gli uomini; ciascuno vuole soltanto persuadere l'altro della propria opinione, e in tale contesa degli spiriti diviene egli stesso persuaso dell'opinione dell'altro. Ciascuno dev'essere preparato a entrare in siffatto scambio di azione. Chi rifugge da esso, quasi per non essere turbato nella propria fede, rivela nella propria convinzione una manchevolezza, che assolutamente non dev'essere; e ha perciò un dovere tanto maggiore di entrare in quello scambio per formarsi una convinzione.

Questa reciproca azione di tutti gli uomini tra loro per produrre comuni convinzioni pratiche è possibile solo in quanto tutti partono da principî comuni, tali da esistere necessariamente e ai quali essi devono ricollegare la loro ulteriore convinzione. — Una siffatta reciproca azione, in cui ciascuno è tenuto a entrare, si chiama una **Chiesa**, una comunità etica; e l'oggetto intorno a cui tutti concordano si chiama il suo **simbolo**. — Ciascuno deve essere membro della Chiesa. Ma il **simbolo**, se la comunità della Chiesa non è del tutto infeconda, dev'essere incessantemente cambiato; poichè l'oggetto intorno a cui tutti concordano si accrescerà a poco a poco per la continuata azione reciproca degli spiriti. — (I simboli di certe Chiese sembrano contenere, anzichè quello su cui tutti concordano, piuttosto quello su cui tutti discordano e a cui in fondo al cuore nessuno crede, perchè nessuno può nemmeno pensarlo.)

d) L'accordo, dunque, di tutti nella medesima convinzione pratica, e la conseguente uniformità dell'operare, è il necessario fine di tutti i virtuosi.

Noi vogliamo esaminare sottilmente, secondo i principî sopra stabiliti, questo importante punto, caratteristico alla nostra esposizione della dottrina morale e probabilmente esposto a molti dubbî.

La legge morale in me, in quanto individuo, ha per oggetto non me soltanto, ma **l'universale ragione.** Essa ha me per oggetto solo in quanto sono **uno** degli strumenti per la sua attuazione nel mondo sensibile. Onde tutto ciò che esige da me, in quanto individuo, e di cui fa responsabile me soltanto, è che io diventi uno strumento adatto. Riguardo a questa formazione [di me stesso], quindi, sono rinviato soltanto alla mia propria convinzione privata, non già a quella comune. Come individuo e, in relazione alla legge morale, come strumento di essa, io ho intelligenza e corpo; e per la formazione di entrambi io solo sono responsabile. — *a)* Anzitutto la coltura della mia intelligenza dipende soltanto dalla mia propria convinzione. Io ho assoluta libertà di pensiero; non esteriormente — questo è già nel concetto del pensiero — ma dinanzi alla mia coscienza [morale]. Quindi assolutamente non devo farmi scrupolo, nè alla Chiesa è lecito farmene, di dubitare internamente di tutto e d'investigare addentro su ogni argomento, per quanto sacro possa sembrare. Tale investigazione è assoluto dovere: e non è coscienzioso lasciare stare indeciso e inesplorato qualche cosa entro di sè. *b)* Riguardo al mio corpo, poi, ho assoluta libertà di nutrirlo, coltivarlo, averne cura nel modo che posso sperare migliore, secondo la mia propria convinzione, per conservarlo, mantenerlo sano, e renderlo un adatto ed eccellente strumento. Non è obbligo di coscienza fare in questo come fanno gli altri, anzi è mancanza di coscienza se io, senza avere una mia propria convinzione, lascio dipendere la conservazione del corpo dalle opinioni degli altri.

Ciò che sta fuori del mio corpo, quindi tutto il mondo sensibile, è patrimonio comune, e la sua coltura secondo le leggi di ragione è assegnata **non a me soltanto**, ma **a tutti gli esseri ragionevoli.** Riguardo a essa non sono io il solo responsabile, e non mi è lecito affatto comportarmi secondo la mia convinzione privata, perchè non posso operare in questo mondo sensibile senza influire sugli altri, e senza, perciò, arrecar danno alla loro libertà, nel caso che questo mio influsso su di essi non sia conforme alla loro propria volontà; il che assolutamente non mi è permesso. Quel che interessa tutti io non posso assolutamente fare senza il consenso di tutti, e senza

seguire, quindi, principî che siano universalmente approvati e conformi alla convinzione comune. — Ma da ciò, ove per avventura non fosse possibile una convinzione comune e una concordanza circa la maniera in cui a ciascuno debba essere lecito di agire su ciascun altro, seguirebbe che in generale non sia possibile operare; il che contraddice alla legge morale. Ma alla medesima legge morale contraddice parimenti che si operi senza l'accordo universale. Si deve, dunque, secondo un comando assoluto della legge morale, produrre senza meno un tale accordo. — L'accordo sul modo in cui gli uomini debbono poter agire reciprocamente gli uni sugli altri, ossia l'accordo sopra i **loro comuni diritti** nel mondo sensibile, si chiama **convenzione di Stato** (*Staatsvertrag*), e la comunità che è venuta all'accordo si chiama lo Stato. É assoluto dovere di coscienza unirsi con altri in uno Stato. Chi questo non voglia, non dev'essere affatto tollerato nella societá, perchè non si può affatto entrare con buona coscienza in comunione con lui: per la ragione che, non essendosi egli manifestato circa il modo in cui vuole essere trattato, è sempre da temere che lo si tratti contro la sua volontà e il suo diritto.

E poichè non è punto possibile operare prima che siasi costituito uno Stato, e sarebbe d'altra parte difficile ottenere l'accordo esplicito di tutti ovvero anche soltanto di una considerevole moltitudine, così l'uomo più altamente coltivato è costretto dalla necessità a ritenere come approvazione il **silenzio** degli altri a certi ordinamenti, e la loro sottomissione a questi. E anche nel computo e nella misura dei diritti reciproci si può non essere esatti, in quanto che l'uno non aderisce affatto a **nessun** ordinamento se non riceve considerevoli privilegi, mentre un altro **a tutto** sottostà in silenzio. A questa maniera nasce uno **Stato di necessità** (*Notstaat*); [che è] la prima condizione del graduale progresso verso uno Stato di ragione e conforme al diritto. — È un dovere di coscienza sottoporsi incondizionatamente alle leggi del proprio Stato; poichè esse contengono la presunta volontà universale; alla quale nessuno può contravvenire operando sugli altri. Ciascuno ottiene il permesso morale di agire sugli altri solamente perchè la legge manifesta il loro consenso a ciò.

È contro la coscienza rovesciare lo Stato, quando io non sia fermamente persuaso che la **comunità** vuole un tale rovesciamento, come potrebb'essere il caso soltanto a una condizione che dovremo esporre meglio più oltre; [ed è contro coscienza] anche se io fossi persuaso dell'irrazionalità e illegittimità della maggior parte delle sue istituzioni; poichè in siffatta materia opero non sopra di me soltanto, ma sulla comunità. La mia convinzione circa l'illegittimità della costituzione [dello Stato] è forse in sè — ossia dinanzi alla ragione pura, quando di questa si desse un tribunale visibile — perfettamente giusta, però è soltanto una convinzione privata; e nelle faccende che riguardano la totalità debbo operare non secondo la mia convinzione privata, ma secondo la convinzione comune: come fu dimostrato sopra.

Si ha ora una contraddizione. Io sono intimamente persuaso che la costituzione [dello Stato] sta contro il diritto, e nondimeno concorro a tenerla in piedi; sia pure soltanto con la mia sottomissione. Forse esercito persino un ufficio in questa illegittima costituzione. Non dovrei almeno rassegnare quest'ultimo? — Al contrario, devo anzi conservarlo; io non devo ritirarmi, poichè è meglio che governino i savî e i giusti, piuttosto che spadroneggino gli stolti e gl'iniqui. Ciò che a tal riguardo dice Platone epistolografo è erroneo e persino contraddittorio. Non mi è mai lecito sottrarmi alla mia patria. — Taluno dice: "Almeno io, non voglio commettere ingiustizie„; ma questo è un parlare egoistico. Vuoi tu, dunque, lasciarle commettere dagli altri? Quando tu vedessi che si compiono ingiustizie, dovresti impedirle.

Io opero così contro la [mia] migliore convinzione. — Ma d'altra parte è pure **convinzione corretta e conforme al dovere** che nelle faccende d'interesse comune debbo operare soltanto secondo la presunta volontà comune; e non è affatto ingiustizia trattare un altro come egli vuole essere trattato: onde opero anche così secondo la mia migliore convinzione. — Come si può conciliare questa contraddizione? Si guardi soltanto di quale convinzione si parla nelle due proposizioni. Nella prima trattasi della convinzione intorno a un **dovere**, intorno a uno stato di cose che dev'essere prodotto; nella seconda della convinzione intorno alla **realtà**, alla

quale io stesso, come membro della società, appartengo. Nella mia massima entrambe debbono essere unite, e facilmente possono essere unite. Io devo considerare la presente costituzione dello Stato di necessità come un mezzo per produrre lo Stato di ragione, e operare soltanto a questo fine. Devo prendere le mie misure non già in modo che le cose rimangano sempre così, ma in modo che debbano diventar migliori. Questo è semplicemente dovere. Un operare nello Stato che non abbia a fondamento un tal fine potrà, in quanto nondimeno promuove quel fine, essere *materialiter* corretto e legale, ma *formaliter* è contrario al dovere. Un operare, poi, il quale miri al fine tutto opposto è, e *materialiter* e *formaliter*, cattivo e senza coscienza morale. — Se per un certo tempo si opera secondo questi principî, può ben accadere che la volontà comune sia totalmente contro la costituzione dello Stato; e allora il perdurare di questo diventa tirannia e oppressione contraria al diritto; allora si rovescia da sè lo Stato di necessità e al suo posto sottentra una costituzione più ragionevole. Ogni onesto, **quando soltanto si sia persuaso della volontà comune**, può tranquillamente assumersi sulla propria coscienza l'impegno di rovesciarlo completamente. (Per incidenza [aggiungo]: Uomini, che non voglio dire senza coscienza — di ciò possono giudicare essi stessi dinanzi alla propria coscienza — ma per lo meno assai ottusi di mente, fanno da qualche tempo gran rumore, quasi che la fede in un'illimitata perfettibilità dell'umanità fosse qualcosa di estremamente pericoloso, di estremamente irragionevole, e la fonte Dio sa di quali orrori. Stabiliamo la ricerca nel suo giusto punto di vista, per porre fine una volta per sempre a simili ciancie. Anzitutto non si tratta della questione: se si debba decidersi pro o contra quella perfettibilità in base a ragioni puramente teoretiche. Tale questione possiamo lasciarla del tutto da parte. La legge morale, che va verso l'infinito, comanda assolutamente di trattare gli uomini **come se essi** fossero e rimanessero sempre capaci di perfezionamento, e assolutamente proibisce di trattarli nella maniera opposta. A tale comando non si può obbedire senza credere nella perfettibilità. Questa è, dunque, uno dei primi articoli di fede, sul quale non si può menomamente dubitare senza rinunziare a

tutta quanta la propria natura morale. Perciò, anche se si potesse dimostrare che il genere umano dal suo inizio a oggi, anzichè progredire, abbia sempre regredito; anche se dalle **naturali** disposizioni del medesimo genere umano si potesse dedurre la legge meccanica, in forza della quale esse inevitabilmente dovrebbero regredire (il che tutto va molto al di là di quanto possa essere mai dimostrato): noi non potremmo nè dovremmo tuttavia rinunziare alla fede intimamente e inestirpabilmente radicata in noi. Nè vi sarebbe contraddizione in ciò; poichè questa fede non si fonda affatto sulle **disposizioni naturali**, ma sulla **libertà**. Si giudichi che razza di gente sono coloro i quali ci ascrivono a stoltezza una fede assolutamente imposta della legge morale! È invece vero che nulla vi ha di più pericoloso che questa fede per la tirannia dei despoti e dei preti, e nulla di più atto ad abbattere il loro regno nelle sue fondamenta. L'unico argomento specioso che quella tirannia può addurre in proprio favore, e che non si stancherà mai di addurre, è il seguente: che l'umanità non può essere trattata in modo diverso da quello in cui essa la tratta, che l'umanità è definitivamente quella che è e tale rimarrà in perpetuo, e che perciò anche la sua condizione dovrà in perpetuo rimanere qual'è.)

e) Ancora una volta: Tutti tendono necessariamente, se hanno a cuore la propria destinazione, a infondere in **tutti** la propria convinzione; e l'unione di tutti in questo fine si chiama la **Chiesa**. Il persuadersi a vicenda è possibile soltanto a condizione che si sia partiti da qualche punto sul quale entrambe le parti concordano; altrimenti esse non s'intendono, non influiscono l'una sull'altra, rimangono isolate, e ciascuno recita la sua parte soltanto per sè, senza che l'altro lo ascolti. Dove hanno a discutere tra loro soltanto due o tre, tali insomma da poter reciprocamente spiegarsi intorno alle proprie opinioni, ivi dev'essere facile l'intendersi sopra un punto comune, poichè a ogni modo essi si trovano tutti sul medesimo terreno del comune intelletto umano. (Nella filosofia, la quale deve elevarsi alla sfera della coscienza trascendentale, ciò non è sempre possibile; poichè individui filosofanti possono benissimo non concordare neppure sopra **un** punto.) Ma, secondo che si esige ora

da noi, ciascuno deve agire su **tutti**, e tutti assai probabilmente divergono di molto tra loro in riguardo alle proprie convinzioni individuali. Come deve egli trovare il punto su cui tutti sono concordi? Certo, non con l'andare in giro domandando. E allora qualche cosa deve poter presupporsi, che si possa riguardare come la confessione di fede della comunità, come il suo **simbolo.**

È implicito nel concetto di un tal simbolo che esso non sia troppo determinato, ma soltanto generale nella sua rappresentazione; poichè appunto sopra le ulteriori determinazioni discordano gl'individui. Ma è altresì implicito in quel concetto che, dovendo il simbolo convenire a tutti, anche ai più incolti, esso consti non di proposizioni astratte, sì bene di rappresentazioni sensibili di queste. La rappresentazione sensibile è soltanto l'involucro; il concetto è il vero simbolo. La necessità impose che si dovesse scegliere proprio siffatta rappresentazione [sensibile], perchè senza l'accordo sopra qualche punto non era possibile nessuna reciproca comunicazione; ma gli uomini non potevano essere messi d'accordo sopra qualcos' altro [di più alto], non essendo essi ancora capaci di distinguere l'involucro, che il concetto aveva preso per caso presso di loro, dall'essenza del concetto stesso; in questo senso ogni simbolo è un **simbolo di necessità** *(Notsymbol)* e tale rimarrà sempre. — Mi renderò più chiaro con un esempio. L'essenziale di ogni possibile simbolo è il principio: esiste in generale qualcosa di sovrasensibile e di elevato sopra tutta la natura. Chi a ciò non creda seriamente, non può essere membro di una Chiesa: egli è completamente incapace di ogni moralità e di ogni coltura morale. Quale sia questo sovrasensibile, vero Spirito santo e santificante, quale sia la vera maniera di pensare morale, è l'oggetto appunto su cui sempre meglio andrà determinandosi e accordandosi la comunità mediante un'azione reciproca. È questo, per es., anche il fine e il contenuto del simbolo della nostra Chiesa cristiana. Soltanto che tale simbolo, in quanto attuato nel mondo sensibile, in quanto confessione di fede di una **reale, visibile** comunità, è nato tra i membri della nazione giudaica, i quali avevano già in precedenza i proprî usi, le proprie maniere di rappresentazione, le proprie immagini. Era naturale che essi si rappresentassero quel

principio sotto le forme a loro abituali. Era naturale, altresì, che essi ad altri popoli — i quali in quanto popoli (poichè non si parla qui del loro pubblico dotto) soltanto dagli ebrei furono elevati alla chiara coscienza del sovrasensibile — non potessero comunicare il sovrasensibile in forma diversa da quella in cui esso appariva a loro stessi. Un altro fondatore di religione, Maometto, dette al medesimo sovrasensibile un'altra forma più adatta alla sua nazione, e nel far ciò fece bene; senonchè la nazione della sua fede ebbe la disgrazia di arrestarsi per mancanza di un pubblico dotto (di che a suo tempo).

Orbene, che cosa dicono quelle rivestenti immagini? Determinano esse il sovrasensibile in maniera universalmente valida? Niente affatto; che bisogno vi sarebbe allora di una comunità chiesastica, il cui fine non è altro che un' ulteriore determinazione del sovrasensibile? Finchè la Chiesa esiste — ed essa esiste finchè l'uomo sia finito, ma perfettibile —, è certo che il sovrasensibile non è determinato, ma dev'essere determinato, e per tutta l'eternità sarà ulteriormente determinato. Quei rivestimenti [simbolici], quindi, sono soltanto le maniere in cui presumibilmente la comunità nel momento attuale esprime a sè il principio: **esiste un sovrasensibile.** E poichè senza un accordo sopra qualche punto non sarebbe possibile nessuna azione reciproca per la produzione di convinzioni comuni, e queste ultime, ossia il condizionato, sono assolutamente comandate, [ed è comandata] quindi anche la condizione: così è assoluto dovere stabilire come **simbolo** un qualcosa qualunque, intorno a cui almeno i più concordino, raccogliere cioè una Chiesa visibile, il meglio che si può. Inoltre, io non posso agire su tutti senza prendere le mosse da ciò intorno a cui tutti sono d'accordo. E nondimeno debbo agire su essi; devo, dunque, partire da ciò intorno a cui essi concordano, non già da ciò intorno a cui essi contendono. E questo non è semplice misura di prudenza, ma un preciso dovere di coscienza. Come io voglio il fine, così voglio l'unico mezzo. Chi opera altrimenti non si propone certo a fine dell'insegnamento la coltura morale; ma mira forse soltanto a brillare con la propria dottrina, e fa di sè un insegnante teoretico, la qual cosa però è tutt'altro affare.

Si noti che dico: io devo **partire** da quel punto come da qualcosa di presupposto; non dico già: io devo **arrivare** a quel punto come a qualcosa da fondare.

E qui, infatti, sta l'obiezione che si potrebbe muovere contro questa dottrina. Si potrebbe, cioè, dire: se non sono persuaso della verità di quelle rappresentazioni [simboliche], non parlo io allora contro la mia migliore convinzione? e come mi sarebbe permesso ciò? — Ma che cosa va propriamente contro la mia migliore convinzione? Sperabilmente non il concetto di un sovrasensibile che sta a base [di quelle rappresentazioni], sì bene piuttosto questa maniera di **designazione**, [intesa] come **determinazione fissa**. Ma, invero, chi la dà per una reale determinazione? Io, per la mia persona, determino il sovrasensibile in modo diverso; non posso, però, nè devo, partire da questa **mia** determinazione, perchè essa è **discutibile**; devo partire, invece, da ciò su cui gli altri possono trovarsi d'accordo con me, e questo è, presumibilmente, il simbolo della Chiesa. Elevare gli altri alla mia **convinzione** è il mio **fine**, ma ciò può avvenire soltanto gradatamente, di maniera che dal primo punto di partenza in poi io e gli altri rimaniamo sempre d'accordo. E nondimeno io insegno in perfetta conformità con la mia convinzione, in quanto che realmente nel mio cuore considero il simbolo soltanto come mezzo per elevare a poco a poco gli altri alla mia convinzione: appunto allo stesso modo che il mio operare nello Stato di necessità doveva essere considerato come mezzo per produrre lo Stato di ragione. Insistere nel dire che l'involucro [simbolico] sia determinazione è ignoranza. E proporsi come fine, contro la propria convinzione, di mantenere gli altri in questa fede è immorale ed è un vero e proprio clericalismo *(Pfaffentum)*, così come lo sforzo per mantenere gli uomini nello Stato di necessità è un vero e proprio despotismo. — Il simbolo è punto di partenza. Esso non viene **insegnato** — insegnarlo è nello spirito del clericalismo —: si parte invece da esso per insegnare; il simbolo viene presupposto. Se non fosse da presupporre, se si desse un punto di partenza più alto e più vicino alla mia convinzione, sarebbe meglio per me; ma poichè non ce n'è un altro, così posso servirmi soltanto di questo.

È quindi dovere di coscienza di chiunque debba agire sulla

comunità, per condurla a una pratica convinzione, trattare il simbolo come base del proprio insegnamento, non già credere internamente in esso. Il contrario di ciò abbiamo già mostrato sopra. Il simbolo infatti è mutevole, e dev' essere continuamente cambiato mediante una buona dottrina operante conforme al fine.

Di passaggio [si osservi]: questo ulteriore progresso, questa elevazione del simbolo è appunto lo spirito del protestantesimo, se tale vocabolo deve avere in generale un significato. Il persistere nel vecchio, lo sforzarsi a mettere la ragione universale in stato d' inerzia è lo spirito del papismo. Il protestante va **dal** simbolo verso l' infinito; il papista va **verso** il simbolo come al suo ultimo fine. Chi fa in questa seconda maniera è un papista nella forma e nello spirito, anche se le proposizioni, al di là delle quali non vuole lasciar passare l' umanità, siano, nel contenuto, prettamente luterane o calviniste o simili.

f) Non solo mi è lecito avere la mia convinzione privata sopra la costituzione dello Stato e il sistema chiesastico, ma sono financo obbligato in coscienza a coltivare questa mia convinzione quanto più oltre e più indipendentemente posso.

Senonchè una tale coltura, almeno nel suo progresso, è possibile soltanto per mezzo di una reciproca comunicazione con altri. La ragione di che è la seguente. Per la verità oggettiva della mia percezione sensibile non c' è assolutamente altro criterio che l'accordo della mia esperienza con l' esperienza degli altri. C' è qualcosa di diverso, ma non troppo, nel ragionamento. Io sono essere ragionevole in generale, e in pari tempo individuo, e sono essere ragionevole solo per il fatto che sono individuo. Io argomento, è vero, secondo leggi universali della ragione, ma mediante le forze dell' individuo. Ora, come posso garantire a me stesso, che il risultato non sia stato falsato dall' individualità? Certo, io affermo e sostengo che questo non è, parimenti per una ragione esistente nella mia natura. Ma che intanto nella più intima profondità del mio spirito non sono affatto sicuro della mia opinione, si rivela da ciò: se quelli a cui espongo la mia convinzione l' uno dopo l' altro la rigettano, io non l' abbandono perciò immediatamente, ma divento tuttavia dubbioso, e indago ancora una volta, e poi

ancora di nuovo. Perchè diventerei così, se già dianzi fossi stato del tutto sicuro? Se volessi e potessi basarmi interamente sopra me stesso, come potrebbe l'altro col suo dubbio influire sulla mia condotta? Al contrario, dall'accordo, ritenuto onesto, degli altri sono rafforzato nella mia convinzione. Un consenso a base del quale non posso presupporre nessuna intima convinzione non mi soddisfa; la qual cosa dimostra che non è un consenso puramente esteriore quello che mi preme. Un consenso di tal fatta mi riesce anzi sgradito, perchè con esso mi si rende sospetto persino questo criterio [di certezza], l'unico che ancora mi abbia. — Profondo nel mio spirito, quand'anche io non ne sia chiaramente consapevole, sta il dubbio sopra esposto, se cioè la mia individualità non abbia influito sul risultato trovato. Ora, per eliminare questo dubbio, non occorre addirittura il consenso di tutti. Il consenso non simulato di un singolo può bastarmi e mi basta realmente; per questa ragione: Ciò che temevo era che il fondamento della mia opinione potesse consistere nella mia individuale maniera di pensare. Tale timore viene rimosso tosto che un altro, sia pure **uno** solo, consenta con me: poichè meraviglierebbe estremamente che proprio per caso dovesse trovarsi un siffatto accordo tra due individui, in quanto tali. E nemmeno trattasi qui di consenso **intorno a tutto.** Se per avventura siamo d'accordo soltanto circa i primi principî, soltanto circa una certa veduta delle cose, posso ben sopportare che l'altro non sia disposto a seguirmi in tutte le conclusioni che traggo. Da questo momento mi è garante la logica universale, della cui universale validità nessun uomo ragionevole può dubitare per la correttezza delle mie proposizioni. Si pensi, per es., alla filosofia. Essa è uno stato d'animo così contrario a natura, che il primo il quale vi si elevò non poteva certamente fidarsi di sè stesso, finchè non ebbe notato in altri una simile elevazione.

Sicchè, soltanto per mezzo della comunicazione [con altri] ottengo certezza e sicurezza per l'oggetto stesso [della mia convinzione]. Però, se le mie affermazioni sono in realtà universalmente ragionevoli, e quindi universalmente valide, la speciale rappresentazione di esse rimane tuttavia sempre individuale; e questo in-

volucro [che do] loro è a tutta prima il migliore soltanto per me: ma anche entro di me esso aderirebbe più strettamente alla forma universale, modificata dalla maniera di pensare di tutti, quando avesse una forma meno individuale. [Orbene,] tale forma esso riceve quando io lo comunico agli altri, e gli altri entrano in discussione su di esso ed espongono i loro argomenti contrarî, i quali, se l'affermazione è corretta in sè stessa, derivano soltanto dalla loro individuale maniera di pensare. Io correggo allora la mia propria rappresentazione e la rendo così, anche per me stesso, più universalmente comprensibile. Quanto più estesa è questa reciproca azione, tanto più ci guadagna la verità (oggettivamente considerata), oltrechè io stesso.

Dunque: è condizione esclusiva dell'ulteriore formarsi delle mie particolari convinzioni che io possa comunicarle e che, quindi, io **muova** di qui [da questa comunicazione].

Ma, secondo che dicemmo sopra, nella comunità [della Chiesa] devo assolutamente prendere le mosse non dalla mia convinzione privata, sì bene dal simbolo. E per quanto riguarda la costituzione dello Stato devo conformarmi a essa e persino coadiuvare ad attuarla, se ciò rientra nel mio ufficio. E nemmeno mi è permesso, quindi, dichiarare su di essa la mia privata convinzione, se questa sta contro la presupposta convinzione della comunità, perchè in tal modo lavorerei alla caduta dello Stato. Come potrei, allora, consolidare e coltivare le mie convinzioni mediante la comunicazione, quando non mi è lecito comunicarle?

Se è prescritto il condizionato, è prescritta anche la condizione. Ora il condizionato, ossia la coltura della mia convinzione, è assolutamente prescritto; dunque [è prescritta] anche la condizione. La comunicazione della mia convinzione privata è assoluto dovere.

E [nondimeno] abbiamo veduto or ora che tale comunicazione è contraria al dovere. Come conciliare questa contraddizione? Essa è subito risolta, se osserviamo da quale presupposto abbiamo dedotto il dovere di tenere a sè la propria convinzione privata sopra l'organizzazione della Chiesa e la costituzione dello Stato. Dal presupposto che si debba agire su **tutti** quelli la cui convinzione non si può conoscere con l'andar domandando.

Laonde, se si avesse a fare non già con tutti, ma con un determinato, limitato numero di individui, la cui convinzione può essere sicuramente conosciuta, perchè anch'essi dal canto loro si comunicano e sono in grado di farlo, allora non sarebbe vietato il render nota quella convinzione stessa e prendere da essa le mosse. L'anello sintetico per conciliare la contraddizione [precedente] sarebbe una società di tal genere. Nel concetto di tale società è implicito quanto segue: da una parte essa dev' essere limitata e determinata, contenere, quindi, non tutti — il che sarebbe un concetto indeterminato — ma un certo numero, scelto in mezzo a tutti e perciò da questi separato; d'altra parte in questo numero dev' essere **anche esteriormente attuata e rappresentata** la libertà che ciascuno **dinanzi a sè stesso e alla sua propria coscienza** ha di mettere tutto in dubbio e d' investigare tutto liberamente e indipendentemente. Una tale società è il fòro di una coscienza comune, dinanzi al quale con assoluta, illimitata libertà ogni possibile può essere pensato e investigato. Su questo territorio ciascuno è così libero come è libero dinanzi a sè stesso. Infine, — il che segue dal detto sin qui — ogni membro di questa società deve avere spezzato i vincoli del simbolo chiesastico e dei concetti giuridici sanzionati nello Stato: non proprio *materialiter;* che anzi, molto di quanto ivi si professa può egli ritenere come l' ultima e più alta determinazione della verità; ma ben certamente *formaliter:* egli, cioè, non deve attribuire a quel simbolo e a quei concetti nessuna autorità, nè ritenerli per veri e corretti perchè la Chiesa insegna l'uno e lo Stato esercita gli altri, ma per altre ragioni. Poichè il fine e l'essenza di questa società è appunto l' investigare al di là di quei limiti; chi, invece, li ritiene come limiti, non investiga al di là di essi, e quindi non è affatto membro di una società quale è quella da noi descritta. Una tale società si chiama il **pubblico dotto** *(das gelehrte Publikum).*

Per ognuno il quale si elevi all'assoluta incredulità rispetto all'autorità della comune convinzione del suo tempo, è dovere di coscienza istituire un pubblico dotto. Egli, infatti, avendo ripudiato quell' autorità, si trova senza guida. E se pensa moralmente, non può essergli indifferente trovarsi o no in errore; ma su di ciò,

secondo la precedente dimostrazione, non può mai pervenire dinanzi a sè stesso a una completa certezza con proposizioni teoretiche, le quali tuttavia avranno sempre un influsso vicino o lontano sulla moralità. A questo si aggiunge che egli ha il dovere di comunicare la sua convinzione, e di renderla in tal modo di comune utilità; ma non può comunicarla immediatamente a tutti. Egli deve, quindi, andare in cerca di uno che sia disposto come lui e che, al pari di lui, abbia scalzato la fede nell'autorità; nè può esser tranquillo nella propria coscienza, prima che abbia trovato un tale individuo e in esso una conferma e in pari tempo un mezzo di **depositare** la propria convinzione, finchè questa un giorno possa convenire a tutti. Ad altri, i quali con la loro convinzione vengano [a trovarsi] nella medesima posizione, incombe il dovere di coscienza di unirsi con quei due. Allorchè parecchi siano così disposti, essi si ritroveranno presto gli uni gli altri, e mercè il loro comunicarsi è istituito un pubblico dotto.

È poi un dovere di coscienza, come risulta da quanto precede, comunicare a questo pubblico dotto, quando si abbiano o si creda di averne, le proprie eventuali nuove scoperte, le proprie convinzioni particolari divergenti dal giudizio comune ovvero oltrepassanti la sfera comune, e in tal modo confessarglisi.

Il carattere distintivo del pubblico dotto è un'assoluta libertà e indipendenza di pensiero; il principio della sua costituzione è la massima di non sottoporsi assolutamente a nessuna autorità, di basarsi in tutto sulla propria riflessione, e di rigettare assolutamente da sè tutto ciò che non sia da questa confermato. Il dotto si distingue dal non dotto nel modo seguente: quest'ultimo crede indubbiamente di essersi persuaso anche con la propria riflessione, e in realtà così ha fatto: ma chi vede più lontano di lui, scopre che il suo sistema sullo Stato e sulla Chiesa non è che il risultato dell'opinione più in voga al suo tempo. Con la propria riflessione egli si è persuaso soltanto che appunto questa è l'opinione del suo tempo; le sue premesse, senza che egli propriamente lo sappia, sono formate dal suo secolo senza la sua cooperazione; [al più] le conseguenze da quelle premesse può bene egli aver tratto da sè. Il dotto [invece] si accorge di ciò e ricerca le

premesse in sè stesso, e con coscienza e per libera risoluzione pone dinanzi a sè la propria ragione come rappresentante della ragione in generale.

Per la repubblica dotta non esiste nessun simbolo possibile, nessuna linea direttiva, nessun riserbo. In base al concetto di un pubblico dotto, nella repubblica dotta si deve poter esporre tutto ciò di cui si crede essere persuasi, appunto così come si oserebbe dichiararlo a sè stesso. — (Le università sono scuole di dotti. Anche in esse, quindi, deve poter essere esposto tutto ciò di cui si è persuasi, e neppure per esse esiste un simbolo. Errano di molto, infatti, coloro i quali raccomandano riserbo sulla cattedra, e pensano che anche su di essa non si possa dir tutto, che anche su di essa si debba riflettere che cosa possa giovare o nuocere, che cosa possa essere bene interpretato o male interpretato. Chi non è capace d'investigare da sè, o d'imparare a farlo, porti egli il peso della colpa di essersi intruso nelle scuole dei dotti; la cosa non riguarda punto gli altri, perchè questi operano secondo il loro pieno diritto e secondo il loro dovere. La lezione dalla cattedra non differisce punto nel contenuto dalla trattazione dei libri dotti, differisce soltanto nel metodo.)

Come assolutamente libera è l'investigazione dotta, così anche libero per tutti dev'essere l'adito a essa. Per chi nel suo intimo non può più credere all'autorità, è contro coscienza continuare a credere in essa, ed è dovere di coscienza associarsi al pubblico dotto. Nessuna potenza terrena ha diritto di comandare in materia di coscienza, ed è mancanza di coscienza negare l'ingresso in quel pubblico a qualcuno che dal suo spirito sia chiamato a farne parte.

Lo Stato e la Chiesa debbono tollerare i dotti; altrimenti violenterebbero la coscienza, e nessuno potrebbe vivere con buona coscienza in un tale Stato o in una tale Chiesa; poichè nel caso che egli cominciasse a dubitare intorno all'autorità, non vedrebbe dinanzi a sè nessun aiuto. E nemmeno sarebbe possibile in un tale Stato quel progredire verso la perfezione, cho invece dev'essere assolutamente possibile; e il popolo rimarrebbe in perpetuo al punto in cui si trova. Lo Stato e la Chiesa debbono tol-

lerare i dotti, debbono cioè tollerare tutto ciò in cui consiste l'essenza loro: assoluta e illimitata comunicazione delle idee. Per quanto pericoloso ed empio sembri, tutto ciò di cui ciascuno si crede persuaso deve poter essere esposto. Poichè se qualcuno si è messo sulle vie dell'errore, come può portarsi aiuto a lui, e come agli altri che in avvenire potrebbero mettersi sulle medesime vie, quando non gli sia permesso di comunicare i proprî errori?

Dico: lo Stato e la Chiesa debbono **tollerare** la dottrina in quanto tale. Nè possono fare nulla di più per essa; poichè l'uno e l'altra si trovano in una sfera tutta diversa. (Di una certa relazione che lo Stato ha con i dotti, non già in quanto **dotti**, ma in quanto suoi **ufficiali** mediati, avremo a dire presto.) Lo Stato, come tale, non può sostenere o promuovere la dottrina, come tale; la dottrina non si ha se non con la libera ricerca, e lo Stato, in quanto Stato, non fa menomamente ricerche, nè deve farne: esso stabilisce. Ciò che possono fare gli **uomini di Stato** in quanto essi stessi dotti, o ciò che può fare lo Stato verso i dotti in quanto persone, è un'altra cosa.

La repubblica dotta è un'assoluta democrazia o, più precisamente, in essa non vale altro che il diritto di chi è spiritualmente più forte. Ognuno fa quel che può, e ha il diritto se sa mantenerselo il diritto. Non c'è qui altro giudice che il tempo e il progresso della coltura.

L'insegnante di religione e l'ufficiale di Stato debbono, secondo quel che precede, adoperarsi al perfezionamento degli uomini, debbono essere, quindi, essi stessi più innanzi della comunità, debbono essere, cioè, dotti e aver ricevuto un'educazione scientifica. In tal senso il dotto propriamente detto, ossia il puro dotto, è mediatamente anch'egli un ufficiale dello Stato, poichè in questo egli è l'educatore degl'insegnanti del popolo e degli ufficiali immediati. In tal senso soltanto egli può ricevere uno stipendio dallo Stato, e sta quindi sotto la sua sorveglianza: non già che lo Stato possa prescrivergli **che cosa** debba insegnare — ciò sarebbe contraddittorio, il dotto non rimarrebbe più un dotto, e l'educazione del futuro ufficiale di Stato, anzichè scientifica, sarebbe una co-

mune educazione simbolica, soltanto forse secondo un altro simbolo —, ma [può esigere] che egli realmente insegni con libertà quanto di meglio crede sapere e lo insegni nella miglior maniera che gli è possibile. — Scuole scientifiche non sono quelle in cui si apprende la futura professione di maestro del popolo o d'impiegato dello Stato. Anche queste professioni debbono essere apprese, ma l'insegnamento, in tal caso, è un'altra specie d'insegnamento. L'impiegato, il maestro non dev'essere puro professionista, sì bene anche dotto. Egli, quindi, è l'una e l'altra cosa, ma è suo dovere di coscienza, nella propria condotta, separare in modo preciso l'una dall'altra secondo i principî precedenti. Poichè quando egli funziona da pubblico insegnante o da impiegato, non funziona da dotto, e viceversa. È un'oppressione della coscienza proibire al predicatore di esporre in scritti scientifici le sue convinzioni dissenzienti; ma rientra perfettamente nell'ordine il proibirgli di portarle sul pulpito, e da parte di lui stesso, se è convenientemente illuminato, è immorale fare così.

Lo Stato e la Chiesa hanno il diritto di proibire ciò al dotto e d'impedirgli di attuare le sue convinzioni nel mondo sensibile. Se questi invece lo fa, se per es. non obbedisce alle leggi dello Stato, allora a ragione viene punito, checchè egli pensi nel suo interno circa quelle leggi; anzi, deve fare rimproveri a sè stesso nella propria coscienza, perché la sua azione è immorale.

E così l'idea di un pubblico dotto risolve da sola la contraddizione che esiste tra una stabile Chiesa e uno Stato da una parte e l'assoluta libertà di coscienza dei singoli dall'altra; l'attuazione di questa idea, quindi, è comandata dalla legge morale.

g) Per concludere, riassumiamo nella sua totalità il fine ultimo dell'uomo considerato come individuo.

L'ultimo fine di ogni suo operare nella società è il seguente: Gli uomini debbono tutti concordare; ma soltanto sul puro ragionevole essi concordano tutti, perchè questo è l'unico punto a loro comune. Col presupposto di un tale accordo cade la differenza tra un pubblico dotto e un pubblico non dotto. Scompaiono anche Chiesa e Stato. Tutti hanno le medesime convinzioni, e la convinzione di ciascuno è la convinzione generale. Scompare lo Stato in

quanto **forza legislatrice e coercitrice.** La volontà di ognuno è veramente legge universale, perchè anche gli altri vogliono la stessa cosa: e non occorre nessuna violenza, perchè ciascuno già da sè stesso vuole ciò che deve. A questo fine deve tendere ogni nostro pensare e operare e la stessa nostra coltura individuale: nostro fine ultimo non siamo noi stessi [singoli individui], ma sono tutti. Ora, se questo fine, quantunque irraggiungibile, fosse pensato come raggiunto, che cosa avverrebbe? Ciascuno con la sua forza individuale, e nel miglior modo che potrebbe, modificherebbe la natura per uso della ragione, secondo quella volontà comune. Nella realtà, quindi, ciò che uno fa converrebbe a tutti, e ciò che tutti fanno converrebbe a ciascuno, perchè nella realtà tutti hanno **un** sol fine. — Anche adesso é già così; ma soltanto nell'**Idea.** Ognuno, in tutto quello che fa, deve pensare a tutti: ma appunto perciò molte cose non gli sono lecite, perchè non può sapere se **essi** le vogliano. [Quando invece l'idea fosse attuata], allora ognuno potrebbe fare ciò che vuole, perché tutti vorrebbero la medesima cosa.

PARTE TERZA

DOTTRINA DEI DOVERI PROPRIAMENTE DETTA.

§ 19.

DIVISIONE DI QUESTA DOTTRINA.

I.

Già sopra abbiamo nettamente distinto nell'essere ragionevole il puro e l'individuale. La manifestazione e rappresentazione del puro in esso è la legge morale; l'individuale è ciò per cui ciascuno si differenzia dagli altri individui. L'anello di congiunzione del puro e dell'empirico sta in ciò, che un essere ragionevole deve essere assolutamente **un individuo**; ma non proprio **questo o quello determinato**; il fatto che uno sia questo o quel determinato individuo è accidentale, quindi di origine empirica. L'empirico è la **volontà**, l'**intelletto** (nel senso più largo della parola, l'intelligenza o la facoltà di rappresentazione in generale), e il **corpo**. L'oggetto della legge morale, ossia ciò in cui essa vuol sapere rappresentato il suo **fine**, non è assolutamente nulla d'individuale, è la ragione in generale: in un certo senso la legge morale ha per oggetto sè stessa. Questa ragione in generale vien posta da me, in quanto intelligenza, fuori di me; l'intera comunità di esseri ragionevoli fuori di me è la sua rappresentazione. Io, dunque, ho

posto la ragione in generale fuori di me, in virtù della legge morale come principio teoretico. — Dal momento in cui in me è avvenuta questa esteriorizzazione del puro, soltanto l'Io empirico o individuale deve per me chiamarsi Io — e così va inteso nella nostra dottrina morale —. Perciò d'ora innanzi, quando adopero il vocabolo Io, esso significa sempre persona.

(La nostra dottrina morale è quindi della più alta importanza per tutto il nostro sistema, in quanto che in essa viene mostrata geneticamente l'origine dell'Io empirico dall'Io puro, e infine viene interamente esteriorizzato l'Io puro dalla persona. Dall'attuale punto di vista la rappresentazione dell'Io puro è la totalità degli esseri ragionevoli, la comunione dei santi.)

In che relazione mi trovo io, in quanto persona, rispetto alla legge morale? Io sono il soggetto al quale essa si dirige e al quale affida la propria esecuzione; ma il suo fine sta fuori di me. Io sono quindi, **per me**, ossia dinanzi alla mia propria coscienza, soltanto strumento della legge morale, e assolutamente non il suo fine. — Spinto dalla legge morale, dimentico me stesso nell'operare; sono soltanto un utensile in mano sua. Chi guarda al fine non vede sè stesso, ma il fine qui sta fuori di me. Come in ogni contemplazione, anche qui il soggetto si perde e scompare nel contemplato, nel suo contemplato fine ultimo. Per me, ossia dinanzi alla mia coscienza, la legge morale non si dirige ad altri individui fuori di me, li considera invece soltanto come oggetti. Dinanzi alla mia coscienza essi non sono mezzo, ma fine ultimo.

Dobbiamo anzitutto prevenire alcune obiezioni che potrebbero opporsi a questa proposizione.

Ogni uomo è esso stesso fine, dice il Kant con universale consenso. Questa proposizione kantiana si accorda con la mia; basta soltanto che la mia sia ulteriormente sviluppata. Per ogni essere ragionevole fuori di me, al quale la legge morale, altrettanto che a me, si dirige come a un suo strumento, io appartengo alla comunità degli esseri ragionevoli, e dal suo punto di vista quindi sono fine **per lui**, come dal mio punto di vista egli è fine **per me**. A ciascun essere ragionevole tutti gli altri fuori di lui sono fine; ma nessuno è fine a sè stesso. Il punto di vista dal quale tutti gl'in-

dividui senza eccezione sono fine ultimo si trova al di là di ogni coscienza individuale; ed è quello da cui la coscienza di tutti gli esseri ragionevoli, come oggetto, è raccolta in un'Unità; è dunque propriamente il punto di vista di Dio. Per lui ciascun essere ragionevole è fine assoluto e ultimo.

Ma no, si dice, ciascuno dev'essere espressamente fine a sè stesso; e anche questo si può concedere. Ciascuno [infatti] è fine in quanto **mezzo** per attuare la ragione. È questo il fine supremo della sua esistenza, soltanto per questo egli esiste; e se non dovesse essere così, non occorrerebbe, in generale, che egli esistesse. — Con che la dignità dell'uomo non è abbassata, è anzi inalzata. [Imperocchè] soltanto a ciascun singolo viene affidato, dinanzi alla sua autocoscienza, il raggiungimento del fine universale della ragione; l'intera comunità degli esseri ragionevoli dipende dalla cura e dall'attività di lui, ed egli solo non dipende da nulla. Ciascuno diventa Dio nella misura che gli è possibile, ossia con riguardo alla libertà di tutti gl'individui. Ciascuno, appunto per il fatto che tutta la sua individualità scompare ed è annientata, diventa pura rappresentazione della legge morale nel mondo sensibile; [diventa] vero Io puro, per libera scelta e autodeterminazione.

È stato già abbastanza ricordato sopra che questo oblio di sé stesso avviene soltanto mercè il reale operare nel mondo sensibile. Coloro i quali pongono la perfezione in pie meditazioni, in un devoto covare sopra sè stessi, e di qui aspettano l'annientarsi della propria individualità e il loro confluire con la Divinità, errano di molto. La loro virtù è e rimane egoismo; essi vogliono fare perfetti soltanto **sè stessi**. La vera virtù consiste nell'operare; nell'operare per la comunità, con che si dimentica completamente sè stessi. — Dovrò assai frequentemente, nell'applicazione, ritornare su questo punto importante.

II.

Io posso dimenticare me stesso nel mio operare soltanto finchè questo riesce senza impedimenti, e [finchè] sono perciò vero mezzo al conseguimento del fine proposto. Ma se il mio operare

non riesce, io sono respinto per questa causa entro me stesso e costretto a riflettere su di me; e allora io stesso, mediante la resistenza, divento a me un oggetto dato.

La legge morale allora si dirige immediatamente a me e fa di me oggetto suo. Io devo essere [suo] mezzo; ma, come mi trovo, non sono tale; devo quindi rendermi tale.

Si noti bene la condizione stabilita. Nella disposizione morale in cui sempre e incrollabilmente debbo essere, io divento a me oggetto di riflessione e [oggetto] dell'operare comandato, solo in quanto non riesco a essere mezzo. La cura di me stesso è condizionata dal fatto che io non riesco a conseguire il mio fine fuori di me. Se tale condizione si verifica, quella cura diventa dovere.

Nasce così il concetto di un dovere non propriamente **verso** me stesso e per **amor mio,** come suol dirsi — poichè io rimango anche qui mezzo per il fine ultimo posto fuori di me —, ma di un dovere **sopra** me stesso; il concetto cioè di un operare morale, di cui io stesso sono l'oggetto. Voglio, quindi, chiamare questi doveri non già doveri verso noi stessi, come si suol chiamarli, ma doveri **mediati** e **condizionati:** mediati, perchè hanno per oggetto il mezzo di tutto il nostro operare; condizionati, perchè si possono dedurre soltanto dalla proposizione seguente: se la legge morale vuole il condizionato, ossia l'attuazione per mezzo mio del dominio della ragione fuori di me, essa vuole anche la condizione, e cioè che io sia un mezzo adatto e conveniente per questo fine.

Come non esiste **per me** nessun altro mezzo che me stesso per l'attuazione della legge di ragione, la quale assolutamente dev'essere attuata, così non si possono dare altri doveri mediati, da chiamarsi a rigore con questo nome, che quelli verso me stesso. In opposizione a essi, i doveri verso il Tutto, ossia i doveri ultimi più alti e assolutamente comandati, sono da chiamarsi doveri **immediati** e **incondizionati.**

III.

Esiste un'altra divisione dei doveri basata sul seguente *fundamentum divisionis.* — A ciascun individuo è fatto obbligo di

promuovere l' indipendenza della ragione quanto più può. Se ora, ciascun individuo fa a questo riguardo quel che prima per caso gli viene in mente o quel che gli sembra più specialmente necessario, molte cose avverranno in più modi, e molte non avverranno punto. Gli effetti delle azioni di più individui s' impediranno e neutralizzeranno a vicenda, e non si otterrà il metodico avanzamento del fine supremo della ragione. E nondimeno, in forza del comando della legge morale, quell' avanzamento deve assolutamente ottenersi. È quindi **dovere,** per ognuno che veda questo impedirsi reciproco (e lo vede assai facilmente chiunque per poco rifletta), rimediarvi. Ma non può rimediarvisi se non nella seguente maniera: che diversi individui si ripartiscano le azioni diverse da compiersi per promuovere il fine supremo; che ciascuno assuma sopra di sè per tutti gli altri una determinata parte, e sotto un altro rispetto ceda invece agli altri la propria. — Ma un tale ordinamento può nascere soltanto da un accordo, in seguito all' unione di più individui col proposito di tale ripartizione. È dovere di ognuno che veda ciò il produrre un' unione come quella descritta.

Un siffatto ordinamento significa **un' istituzione di diverse professioni.** Debbono esservi diverse professioni, ed è dovere di ciascuno adoperarsi affinchè esse nascano o, quando già esistano, scegliersi la propria determinata. Ognuno il quale scelga una professione sceglie una speciale maniera d' impegnarsi a promuovere l' indipendenza della ragione.

Alcune occupazioni di questa specie possono essere trasferite, altre no. Ciò che non può essere trasferito è dovere **generale.** Ciò che può essere trasferito è dovere **particolare** di colui al quale è trasferito. Si hanno quindi, secondo questo *fundamentum divisionis*, doveri generali e doveri particolari. Le due classificazioni, quella ora mostrata e la precedente, coincidono e sono reciprocamente determinate l' una dall' altra. Dobbiamo, dunque, parlare di doveri **generali** e di doveri **particolari condizionati**, di doveri **generali** e di doveri **particolari assoluti.**

§ 20.

Intorno ai doveri generali condizionati.

Io sono strumento della legge morale nel mondo sensibile. — Ma io sono in generale strumento nel mondo sensibile soltanto a condizione di una continua reciprocità di azione tra me e il mondo, la cui specie e maniera sia determinata dalla sola mia volontà; e, poichè qui si parla in particolar modo dell'azione sul mondo degli esseri ragionevoli, [io sono strumento nel mondo sensibile] soltanto a condizione di una reciprocità di azione tra me e gli altri esseri ragionevoli. (Questa proposizione trovasi dimostrata nella mia *Dottrina del diritto naturale.* E siccome ora non dovrei che ripetere le stesse cose, rinvio il lettore a quella dimostrazione, in quanto **dimostrazione.** Dal quale rinvio nessun danno deriverà alla chiarezza e all'evidenza della nostra presente dottrina, perchè il significato della postulata reciprocità di azione risulterà chiaro punto per punto.) — Se debbo essere strumento della legge morale, deve pur verificarsi la condizione, soltanto per la quale sono uno strumento in genere; e allorchè io mi penso sotto il dominio della legge morale, mi è fatto obbligo di attuare questa condizione della continua reciprocità d'azione tra me e il mondo, sia sensibile sia razionale, per quanto sta in mio potere, poichè l'impossibile la legge morale non può mai imporlo. Non dobbiamo quindi che analizzare il concetto accennato [della suddetta reciprocità di azione], e riferire alle singole parti in esso contenute la legge morale; avremo così — per il fatto che questa condizione è universale e vale per ciascun essere ragionevole finito — il dovere generale, di cui noi stessi siamo oggetto immediato, avremo, in altri termini, i doveri generali condizionati.

Anzitutto la reciprocità di azione dev'essere **continua;** la legge morale esige la nostra **conservazione** come membri di un mondo sensibile. Nella *Dottrina del diritto* — la quale non sa nulla di una legge morale e dei suoi comandi, ma deve soltanto stabilire la volontà di un essere libero determinata dalla necessità naturale — la

necessità di volere la nostra continuazione fu dimostrata così: Dire " io voglio qualche cosa = X „ significa che l'esistenza di questo oggetto deve essermi data nell'esperienza. Ma se io lo **voglio**, vuol dire che esso non è dato nell'esperienza attuale, ed è possibile soltanto nell'avvenire. Perciò, se voglio questa esperienza [futura], voglio anche che io, soggetto dell'esperienza stessa, esista in avvenire come il medesimo e identico essere [che sono al presente]. Con tale veduta [da parte] della mia volontà, io voglio la mia continuazione soltanto a causa di una soddisfazione che mi attendo da essa.

La volontà determinata dalla legge morale [invece] non ha una simile ragione di volere la continuazione dell'individuo. Sotto la guida di questa legge io non debbo fare proprio nulla perchè mi sia dato qualche cosa nell'esperienza futura. Qui [sotto la legge morale] l'oggetto X deve essere soltanto in modo assoluto, senza nessun riferimento a me: se **io** sperimenterò o no X nella mia vita deve essermi assolutamente indifferente, purchè X sia in generale attuato, e io possa presupporre sicuramente che esso una volta sarà attuato. L'esigenza [da parte] dell'uomo naturale che l'oggetto X sia dato a lui, è sempre l'esigenza di un piacere; dal punto di vista della moralità, invece, il piacere in quanto tale non è mai fine. Se mi si potesse predire con piena sicurezza: il fine a cui sei intento sarà indubbiamente attuato, ma a te non toccherà mai una parte di esso; esso aspetta il tuo annientamento prima di attuarsi; ebbene, io dovrei nondimeno col medesimo sforzo lavorare alla sua attuazione. Il conseguimento del mio vero fine mi sarebbe assicurato; la partecipazione al godimento non dovrebbe essere mai il mio fine. Sotto la direzione della legge morale io non voglio la continuazione del mio essere con l'intento di fare esperienza del fine propostomi, e con un siffatto intento non è un dovere per me l'autoconservazione. Come potrebbe ora quest'ultima diventare per me un dovere?

Tutto ciò che posso attuare nel mondo sensibile non è mai il **fine ultimo** comandato dalla moralità, poichè il fine ultimo trovasi nell'infinità: è soltanto mezzo ad avvicinare questo fine. Il fine più prossimo di ognuna delle mie azioni è quindi un nuovo ope-

rare nel futuro; ma chi deve agire nel futuro, deve esistere in esso; e se deve agire in base a un piano disegnato fin d'ora, dev'essere e rimanere il medesimo che è ora; la sua esistenza futura deve svolgersi regolarmente dalla sua esistenza presente. Animato da sentimento morale, io mi considero soltanto uno strumento della legge morale; voglio quindi continuare a vivere, e continuare a vivere soltanto per poter continuare a operare. Perciò è un dovere l'autoconservazione. Questo dovere dell'**autoconservazione** dobbiamo ora determinare più da vicino.

La conservazione e il regolare progressivo sviluppo dell'Io empirico, riguardato come intelligenza (anima) e corpo, è ciò che viene comandato; e oggetto del comando è così la salute e il regolare progressivo sviluppo dei due elementi [intelligenza e corpo], considerati ciascuno in sè e per sè, come la continuazione del loro non ostacolato influsso reciproco.

L'esigenza della legge morale, a tal riguardo, va considerata in parte **negativamente**, come divieto: **non fare nulla che, secondo la tua propria coscienza, possa arrecar danno alla conservazione di te stesso nel senso della parola ora spiegato**; in parte **positivamente**, come comando: **fai tutto ciò che, secondo la tua migliore convinzione, promuove questa conservazione di te stesso.**

I.

Cominciamo dal divieto. La conservazione e il benessere dell'Io empirico possono essere messi in pericolo sia **internamente**, **perchè vien disturbato il cammino dello sviluppo naturale**, sia a **causa di una forza esterna.** *a)* Per quanto concerne il primo caso, il nostro corpo è un prodotto di natura organizzato, e la sua conservazione corre pericolo, se vengono opposti ostacoli al regolare processo della sua organizzazione. Questo accadrebbe se al corpo venisse negato il necessario nutrimento col **digiuno**, o se lo si riempisse troppo con l'**intemperanza**, o se a tutta la tendenza della natura a conservare la macchina venisse data una direzione opposta con la **lussuria.** Tutte queste sregolatezze stanno contro il dovere dell'autoconservazione, specialmente riguardo al **corpo.** Esse di-

sturbano altresì lo sviluppo dello **spirito**, la cui attività dipende dal benessere del corpo. Il digiuno lo indebolisce e lo addormenta; l'intemperanza, la gola e in particolar modo la lussuria lo affonda nella materia e gli toglie ogni capacità di elevarsi.

Lo sviluppo dello spirito, poi, è direttamente disturbato dalla sua **inattività**, essendo esso una forza che soltanto con l'esercizio può svilupparsi; ovvero da un **soverchio sforzo**, unito alla trascuranza del corpo che deve sostenerlo; ovvero da un'**irregolare occupazione**, sia col cieco vagar della fantasia senza scopo e senza regola, sia col mandare a memoria idee altrui senza far uso del giudizio proprio, sia con un arido sottilizzar dell'intelletto senza una vivente intuizione. L'intero spirito e in tutte le direzioni, non già unilateralmente, deve essere coltivato. La coltura unilaterale non è più coltura, ma piuttosto soppressione dello spirito. Tutto quello che abbiamo ora menzionato non solo è imprudente e inopportuno (contrario cioè a qualsiasi fine), ma sta contro l'ultimo fine assoluto; sta assolutamente contro il dovere per chi si procuri una chiara visione del fine del proprio essere empirico; e ognuno deve procurarsi tale visione.

b) Per quanto riguarda il secondo punto, che cioè la mia conservazione può essere messa in pericolo da forze esterne, il divieto della legge morale suona così: non ti esporre senza necessità al pericolo della tua salute, del tuo corpo, della tua vita. Ora un tale esporsi è senza necessità dovunque il dovere non lo richieda. Se invece il dovere lo richiede, allora debbo farlo assolutamente, a qualunque rischio; poichè l'adempimento del dovere è il mio fine assoluto; e la conservazione di me stesso è soltanto mezzo a questo fine. Come possa nascere un comando del dovere di porre in pericolo la propria conservazione è ricerca da farsi non qui, ma nella dottrina dei doveri assoluti.

Qui, invece, trova posto la ricerca intorno alla moralità del **suicidio.**

Io non devo senza necessità, ossia senza il comando del dovere, mettere in pericolo la mia vita; tanto più perciò dev'essere proibito il distruggerla di proposito con la propria forza. A meno che, potrebbe aggiungere taluno, il dovere non esiga una tale autodi-

struzione della propria vita, allo stesso modo che può esigere, secondo che voi stessi ammettete, di porla in pericolo. La soluzione fondamentale del nostro problema poggia, quindi, sulla risposta alla domanda: se sia possibile da parte del dovere l'imposizione di uccidere noi stessi.

Si noti, anzitutto, la grande diversità tra l'esigenza da parte del dovere di porre in pericolo la propria vita e quella di distruggerla. La prima m'impone come dovere, rispetto a me stesso, soltanto l'oblio, la noncuranza della mia sicurezza; e l'azione assolutamente comandata, nella quale devo dimenticare me stesso, si dirige a qualche cosa che sta fuori di me; non si dà affatto, quindi, l'immediato comando: esponiti al pericolo; ma soltanto l'altro: fai assolutamente ciò che potrebbe anche esporti al pericolo. Quest'ultimo comando perciò è soltanto mediato e condizionato. L'azione del suicidio, invece, si dirigerebbe immediatamente sopra me stesso, e si dovrebbe mostrare per essa un comando immediato e incondizionato. Vedremo subito se un tal comando sia possibile.

La decisione [della questione] si basa in breve su questo: La mia vita è esclusiva condizione dell'adempimento della legge per opera mia. Ora mi è assolutamente comandato di adempiere la legge. Con che mi è assolutamente comandato [anche] di vivere; almeno per quanto la cosa dipende da me. A tale comando contraddice appunto la distruzione della mia vita per opera di me stesso. — Tale distruzione, dunque, è assolutamente immorale. — Io non posso in nessun modo distruggere la mia vita, senza sottrarmi, per quanto è in me, al dominio della legge morale; ma questo la legge non può mai comandare, perchè altrimenti si porrebbe in contraddizione con sè stessa. Se si considera il mio sentimento come morale — e tale deve essere, e tale deve ritenersi quando si giudica della moralità di un'azione — allora io voglio vivere soltanto per fare il mio dovere. Dire, quindi: io non voglio più vivere, è come dire: io non voglio più fare il mio dovere.

Senonchè, contro la maggiore del nostro sillogismo potrebbe tentarsi un'obiezione. Si potrebbe dire: la presente vita terrena, soltanto della quale si può parlare, non è affatto per me l'unica

esclusiva condizione del mio dovere. Io credo in una vita dopo la morte; quindi [sopprimendo la mia vita presente] non pongo fine alla mia vita in generale, e non mi sottraggo punto al dominio della legge, cambio soltanto la **maniera** di vivere; passo soltanto da un luogo a un altro, alla stessa guisa che eventualmente fo e mi è ben lecito fare anche in questa vita. — Nel rispondere a tale obiezione mi fermerò al paragone [a cui essa ricorre]. Anche in questa vita, quando mi penso sotto il comando della legge morale, si dà mai il caso che io possa semplicemente cambiare situazione e che sia in mio arbitrio farlo o non farlo, o non è piuttosto un tal cambiamento o un **dovere** oppure un atto **contro il dovere**? È ben quest'ultima alternativa la vera; poichè la legge morale, secondo la precedente dimostrazione, non lascia campo al mio arbitrio: sotto il suo dominio non si dànno azioni indifferenti; in ogni situazione della mia vita io o **devo** o **non devo**. Dovrebbe quindi dimostrarsi che il lasciare questa vita e il passare in un' altra sia non semplicemente un permesso della legge morale, come soltanto risulterebbe, peraltro, dal precedente ragionamento, ma un vero comando. L' impossibilità di un tal comando, però, si può rigorosamente dimostrare. — Anzitutto: il comando del dovere non esige mai immediatamente che io viva per vivere, nè in questa vita, la sola che conosco, nè in un' altra vita possibile; esso ha sempre per oggetto, invece, una determinata azione. Ma poichè io non posso agire senza vivere, così esso, attraverso il primo comando, m' impone in pari tempo anche di vivere. (Considerato come uomo **naturale**, io **voglio** vivere, non già per vivere, ma per qualche determinazione della mia vita; considerato come uomo **morale**, io **debbo** voler vivere, non già per vivere, ma per qualche azione, per la quale ho bisogno della vita. Come l' essere in generale, secondo il Kant, non è affatto una proprietà, una determinazione della cosa, ma soltanto la condizione di tutte le determinazioni di questa, così anche la vita in riguardo agli esseri spirituali.) Il passaggio a un'altra vita, quindi, non mi potrebbe essere affatto comandato immediatamente, ma soltanto mediatamente, attraverso il comando di una determinata azione, la quale cada non in questa vita, ma nell'altra. A nessuna condizione può essere per-

messo, e poichè non ci sono azioni soltanto permesse, a nessuna condizione può essere comandato di lasciare questa vita, a meno che non si abbia un determinato ufficio in quell'altra. Ma tale tesi nessuno che sia ancora in possesso della propria ragione vorrà mai affermare. Poichè noi siamo costretti dalle leggi del pensiero a determinare ciò che è conforme al dovere mediante ciò che ci è già noto; e invece la condizione o la costituzione di una vita futura ci sono interamente sconosciute, e i nostri doveri conoscibili hanno luogo soltanto in questa vita. Ben lungi, dunque, dal rinviarmi a un'altra vita, la legge morale esige, invece, sempre e in ogni ora della mia esistenza, che io continui la vita presente, poichè in ogni ora della mia esistenza c'è per me qualche cosa da fare, e la sfera in cui debbo farlo è il mondo presente. È contro il dovere, quindi, non solo il suicidio reale, ma financo il semplice desiderio di non più vivere, poichè è un desiderio di non più lavorare in quella maniera nella quale soltanto possiamo concepire il lavoro, è un'inclinazione opposta alla vera maniera di pensare morale, è una stanchezza, una svogliatezza che l'uomo morale non deve mai lasciar allignare in sè. — Quando il desiderio di morire significhi soltanto la prontezza a lasciare la vita tostochè ce lo comandi il Reggitore di tutti i destini umani, nel quale da questo punto di vista crediamo, allora esso è giustissimo ed è un modo di pensare inseparabile dalla vera moralità; poichè per questa la vita in sè e per sè non ha il menomo valore. Ma se con quel desiderio si dovesse significare un'**inclinazione** a morire per entrare in relazione con esseri di un altro mondo, allora esso è una funesta fantasticheria che ha già bell'e disegnato e colorito [a suo modo] il mondo futuro. Una siffatta determinazione [del mondo di là] da una parte è infondata, perchè i dati per essa possono essere soltanto immaginarî: d'altra parte è contro il dovere, perchè con un vero sentimento morale come si può aver tempo per un'oziosa fantasticheria? La vera virtù in ciascun'ora è tutta quanta in ciò che essa deve fare in quell'ora; tutto il resto non è sua cura, ed essa ne lascia la cura a chi spetta.

Per persuadersi anche nei particolari di quanto abbiam detto, si esaminino tutte le possibili ragioni di questo atto [del suicidio]. La

prima ragione motrice da ricordare, e della quale devono esserci stati esempî, sarebbe questa: si ricorrerebbe al suicidio per disperazione di vincere vizî divenuti abitudine e quasi una seconda natura in noi. — Ma appunto questa disperazione è una maniera di pensare immorale. Quando soltanto si voglia rettamente, certamente si può [vincere]. Che cosa potrebbe, infatti, violentare la nostra volontà? o che cosa, eccetto la nostra volontà, potrebbe porre in azione la forza con cui pecchiamo? In questo caso, quindi, [col suicidarsi] si confessa a sè stesso che non si vuole rettamente: non si può sopportare la vita senza la pratica del vizio, e si vuole soddisfare l'esigenza della virtù più volentieri col facile mezzo della morte, che essa non impone, che non col difficile dovere di una vita intemerata, che essa comanda. — Un'altra possibile ragione motrice sarebbe questa: si ricorrerebbe al suicidio per non sottostare a qualche cosa di ignominioso e vizioso, per non servire di oggetto al vizio altrui. Ma non così si evita veramente il vizio; poichè ciò che noi sopportiamo — quando veramente siamo soltanto passivi, quando cioè, malgrado l'esercizio di tutte le nostre forze fisiche, non possiamo tuttavia resistere — non ridonda a nostra colpa; a nostra colpa ridonda soltanto ciò che operiamo noi. Si evita allora soltanto l'ingiustizia, la violenza, l'offesa che ci vien fatta; non già la colpa, poichè questa non è commessa da noi e non può essere impedita in altri. — Si ricorre al suicidio [infine] perchè ci viene tolto un piacere, senza del quale non possiamo sopportare la vita. Ma in tal caso non si è fatta abnegazione di sè stesso, come è dovere, e non si è sacrificata alla virtù ogni altra considerazione. — Mostrata l'inconsistenza di siffatte ragioni motrici, occorre forse esaminarne altre ancora, le quali tutte concordano in questo, che bisogna sottrarsi alle sofferenze puramente fisiche della vita? Sottrarsi ai dolori fisici non è mai il fine di chi abbia sentimento morale.

Osservazione.

Alcuni hanno accusato i suicidi di viltà, altri hanno celebrato il loro coraggio. La ragione sta da entrambe le parti, come avviene di solito nelle controversie tra uomini ragionevoli. La questione ha

due aspetti, ed entrambe le parti l'hanno considerata soltanto da uno di essi. È necessario considerarla, invece, da tutti e due i lati; poichè neppure a ciò che vi ha di più orribile deve farsi torto, altrimenti si suscita soltanto l'opposizione.

La risoluzione di morire è la più pura rappresentazione della sovranità del concetto sulla natura. Nella natura c'è soltanto l'impulso a conservare sè stesso, e la risoluzione di morire è precisamente il contrario di questo impulso. Ogni suicidio compiuto con fredda riflessione — la maggior parte sono compiuti in un accesso d'insensatezza, e intorno a questo stato non si può dir nulla con ragione — è un esercizio di quella sovranità, una prova della forza dell'anima; onde, veduto da questo lato, desta necessariamente stima. Esso proviene dal sopradescritto cieco impulso verso l'indipendenza, e si ritrova soltanto in un carattere energico. Senonchè coraggio significa risolutezza verso un avvenire a noi sconosciuto; e poichè il suicida annulla per sè stesso ogni futuro, così non gli si può attribuire un vero e proprio coraggio, a meno che egli non ammetta, dopo la morte, un'altra vita, e vada incontro a questa con ferma decisione, checchè possa ivi trovare o da combattere o da sopportare.

Ma qualunque forza d'animo si richieda per decidersi a morire, se ne richiede tuttavia una ancora assai più alta per sopportare una vita, dalla quale d'ora innanzi non ci aspettiamo che dolori, o alla quale, presa in sè, non attribuiamo nessun valore, anche se fosse la più ricolma di gioia, e sopportarla nondimeno per non fare di sè stesso nulla d'indegno. Se prima era sovranità del concetto sulla natura, ora è sovranità del concetto sul concetto stesso: autonomia e assoluta indipendenza del pensiero. Ciò che sta fuori del pensiero, sta fuori di me stesso e non mi riguarda. Se quello era il trionfo del pensiero, questo è il trionfo della sua legge, la più pura rappresentazione della moralità; poichè all'uomo nulla può chiedersi di più nobile di questo: che egli continui a sopportare una vita divenutagli insopportabile. Tale coraggio manca al suicida, e soltanto in siffatto senso lo si può chiamare codardo e vile. In confronto col virtuoso egli è un vile; ma in confronto con l'abbietto, il quale si sottopone al disonore e

alla schiavitù soltanto per continuare ancora alcuni anni il meschino sentimento della propria esistenza, egli è un eroe.

II.

Considerato come comando, e quindi **positivamente**, quell'ordine della legge morale che si riferisce a noi stessi c'impone, rispetto al **corpo**, di nutrirlo e di promuovere in tutti i modi la sua salute e il suo benessere. S'intende che questo non deve accadere in nessun altro senso e per nessun altro fine se non perchè esso viva e divenga uno strumento adatto a promuovere il fine della ragione.

[Inoltre,] se debbo nutrirmi e promuovere il mio benessere corporeo, debbo essere in possesso dei mezzi a ciò. Dunque, debbo tenere ordinatamente la casa, risparmiare, e portare nelle mie condizioni economiche in generale ordine e regolarità. Anche questo non è soltanto buon consiglio di prudenza, ma dovere. Chi per propria colpa non può provvedere alla propria sussistenza merita pena.

Riguardo allo **spirito**, è un dovere positivo esercitarlo ed occuparlo costantemente ma regolatamente; — si capisce, per quanto lo permettono i doveri speciali di ciascuno, i doveri del suo stato, dei quali presto parleremo —. Appartengono a questa specie di doveri i piaceri estetici, le arti belle, di cui l'uso moderato e adatto ricrea il corpo e l'anima e li rafforza a nuove fatiche.

Riguardo al libero influsso reciproco del corpo e dello spirito, non possiamo far nulla direttamente; basta che entrambi in sè e per sè siano mantenuti in modo conveniente, perchè quel reciproco influsso segua da sè stesso.

III.

Tutti questi doveri non sono che doveri condizionati. Il mio Io empirico è soltanto mezzo al raggiungimento del fine della ragione, e solo come tale, o in quanto può divenir tale, dev'essere conservato e coltivato. Se, quindi, la sua conservazione entra in conflitto con questo fine, il mio Io empirico dev'essere sacrificato.

Per me, dinanzi al fòro della mia coscienza, nulla sta contro il fine della ragione, tranne che io operi contro un dovere incondizionato. L'unico caso, quindi, in cui dovrei rinunziare all'autoconservazione sarebbe quello in cui non potessi conservare la mia vita se non con l'infrazione di un tal dovere. Non mi è lecito fare nulla di contrario al dovere per cagion di vivere: poichè la vita è fine soltanto per cagione del dovere; l'adempimento del dovere, invece, è il fine supremo. — Si potrebbe però obiettare e si suole obiettare: ma se, con un'unica eccezione fatta per questa sola volta alla severità della legge, io risparmio la mia vita, posso in seguito operare ancora molto di bene, che altrimenti rimarrebbe incompiuto. Non sono io in dovere di fare tale eccezione per cagion di questo bene che ancora potrei compiere? — Si tratta qui del medesimo pretesto con cui in genere si suole difendere il male a causa del bene che dovrebbe scaturirne. Ma con ciò si dimentica semplicemente questo, che la scelta delle opere buone che vogliamo compiere, e delle altre che vogliamo tralasciare, non spetta punto a noi. Ognuno è assolutamente tenuto e necessitato a fare ciò che gli vien comandato dalla sua posizione, dal suo cuore e dal suo modo di vedere, e nient'altro, e a non fare ciò che da queste medesime circostanze gli vien proibito. Ora, se la legge morale, già prima che io possa compiere le future buone azioni, ritira per me il permesso di **vivere**, queste future buone azioni sicuramente non **mi** sono comandate; poichè in tal caso io non esisterò più, almeno nelle condizioni dell'attuale mondo sensibile. Ed è anche già evidente in sè stesso che per colui il quale, pur di conservare la propria vita, commette qualcosa d'immorale, il dovere in genere, e in particolar modo i doveri che egli vuole ancora compiere in avvenire, non sono assoluti ultimi fini; poichè, se il solo dovere fosse il suo fine, se soltanto dalla legge morale egli fosse ispirato e animato, sarebbe allora impossibile per lui fare qualche cosa contro di essa, come sarebbe impossibile alla legge morale comandare qualche cosa contro sè stessa. Per lui fu la vita l'ultimo fine, e soltanto in seguito egli ha escogitato il pretesto di averla conservata per compiere future azioni buone. Ma, un'altra osserva-

zione: io non posso considerare e permettere la mia morte come mezzo per un fine buono. È la mia vita mezzo, non già la mia morte. Io sono strumento della legge come **principio attivo**, non già mezzo suo come **cosa**. Che a tal riguardo non mi sia lecito uccidere me stesso (alla maniera, per es., di Lucrezia, il cui suicidio potrebbe considerarsi come un mezzo per liberare Roma) risulta già da quanto precede. Ma non mi è lecito neppure di permettere volontariamente la mia uccisione [da parte di altri], quando posso impedirla, e ancor meno mi è lecito cercare l'occasione o incitare altri alla mia morte (come, per es., si narra di Codro), quand'anche credessi di assicurare così la salvezza del mondo. Una tale condotta è sempre una specie di suicidio. — Si distingua bene. Non solo mi è lecito, ma mi è comandato di esporre al pericolo la mia vita, quando il dovere lo richieda; debbo, cioè, **dimenticare** la cura per la mia autoconservazione; ma assolutamente non debbo **pensare** la mia morte come un **fine**.

§ 21.

Intorno ai doveri particolari condizionati.

I doveri particolari sono i doveri del proprio stato, come dicemmo sopra (§ 19) — *cfr. prec. p. 253* —, quando deducemmo la necessità di costituire professioni diverse. Doveri particolari **condizionati** sono quelli che hanno per oggetto noi stessi, il nostro Io empirico, in quanto apparteniamo a questo o a quello speciale stato. A tal proposito è da osservare ciò che segue.

I.

Dove esistano speciali professioni, è assoluto dovere di ciascun individuo avere la propria professione, ossia una speciale maniera di promuovere il fine della ragione. Dimostriamo questo così:

Quando non fossero istituite le diverse professioni, sarebbe dovere, per chiunque comprendesse la loro necessità, di istituirle,

in quanto sono la condizione esclusiva di un completo e metodico avanzamento del fine della ragione, come fu già dimostrato. Ancor maggiormente, dunque, è dovere di sceglierne una determinata là dove esse siano già istituite. Poichè in un tale ordinamento di cose nessuno può più operare in generale senza fare quel che altri hanno già intrapreso e senza, quindi, o essere loro d'impaccio e interrompere così l'avanzamento del fine della ragione, o fare qualcosa di troppo o di vano, il che contraddice parimenti alla legge morale. Non rimane altro, perciò, che ognuno scelga un ufficio, e notifichi tale scelta in modo universalmente valido al suo prossimo.

II.

È un dovere lo scegliere il proprio ufficio non secondo l'inclinazione, ma secondo la migliore convinzione di essere il più adatto per esso nella misura delle proprie forze, della propria coltura e delle condizioni esterne che sono in nostro potere. Non già il soddisfacimento della propria inclinazione è lo scopo della nostra vita, ma l'avanzamento del fine della ragione; e ogni forza nel mondo sensibile dev'essere utilizzata nel modo più vantaggioso a questo intento. — Si potrebbe però obiettare: [soltanto] la minor parte degli uomini si sceglie da sè il proprio ufficio, mentre in generale questo viene scelto dai genitori, dalle circostanze, ecc., oppure, quando si può dire che se lo scelgono da sè, essi se lo scelgono prima della conveniente maturità della ragione e prima che siano abbastanza capaci di riflettere seriamente e di determinarsi in virtù della sola legge morale. Al che io rispondo: non dovrebb'essere così, e ognuno il quale veda ciò deve adoperarsi affinchè, dove è possibile, la cosa avvenga altrimenti. Tutti gli uomini, sino a che l'umanità in generale non siasi sviluppata e maturata in essi, dovrebbero essere educati e educare sè stessi nella medesima maniera; e allora soltanto dovrebbero scegliersi uno stato. Non neghiamo che allora anche molte altre cose nelle relazioni umane dovrebbero essere diverse da quel che sono presentemente. Ma una dottrina della moralità stabilisce sempre l'i-

deale, anche se questo non dovesse essere attuabile in tutte le circostanze. Nè può l'ideale attuarsi in tutte le circostanze, perchè allora sarebbe esso stesso ondeggiante e indeterminato. Invece, non già l'ideale deve adattarsi alle circostanze, ma le circostanze devono cominciare a conformarsi all'ideale.

Forse è opportuno ricordare qui che la gerarchia delle professioni, il loro grado di dignità, ecc. è soltanto un'istituzione civile, tuttavia necessaria. Le molteplici occupazioni degli uomini sono subordinate le une alle altre come il condizionato alla condizione, il mezzo al fine; e nella stessa maniera debbono subordinarsi gli uni agli altri coloro che le esercitano. Nella valutazione morale tutte le professioni hanno lo stesso valore. In ciascuna di esse viene promosso il fine della ragione, a partire da quella [dell'agricoltore] che ricava dalla terra i frutti da cui dipende la conservazione sensibile del genere umano, sino a quelle dello scienziato che pensa le future età e lavora per esse, del legislatore e del savio sovrano che traduce in atto nelle sue istituzioni i pensieri del filosofo per il bene delle generazioni più lontane. Quando ognuno faccia per dovere tutto quello che può, le professioni sono tutte della stessa dignità dinanzi al tribunale della pura ragione.

III.

Ma io non posso scegliere nessuna professione senza il consenso degli altri uomini; perchè il disegno della ragione dev'essere promosso completamente e con metodo. Ora gli altri si sono già ripartiti tra loro i lavori speciali necessarî a ciò: io devo domandare se c'è ancora posto, e se c'è bisogno dell'opera mia là dove intendo applicarla. Io ho il diritto di profferirmi; la società ha il diritto di rifiutarmi. Ma se non fosse fondata nessuna istituzione adatta a decidere in proposito, dovrei io stesso, secondo la mia migliore coscienza, giudicare dove occorra il mio aiuto.

La professione di ciascun individuo è quindi determinata dalla reciproca azione tra lui e la società, reciproca azione che tuttavia proviene da lui. Infatti spetta a lui profferirsi.

IV.

È doveroso coltivare spirito e corpo preferibilmente all'idoneità per quell'ufficio al quale ci siamo dedicati. All'agricoltore occorre soprattutto forza e resistenza del corpo, all'artista destrezza e agilità: nella loro condizione la coltura teoretica dello spirito per essi è soltanto mezzo: per lo scienziato, invece, la formazione dello spirito in tutte le direzioni è fine, e il corpo è soltanto mezzo a portare e mantenere lo spirito nel mondo dei sensi. — A questo riguardo sembra che i dotti abbiano esercitato un funesto influsso sull'opinione del volgo. È dovere per essi riflettere e coltivare sistematicamente il loro intelletto; poichè lo richiede il loro stato. Ma di ciò che era dovere di uno speciale stato, molti vollero fare un dovere per tutti gli uomini in generale, e il significato della loro esigenza parve essere, quasi, che tutti gli uomini avessero a diventar dotti. Evidentissima fu ed è tuttora in parte presso i teologi la tendenza a fare di tutti gli uomini altrettanto buoni teologi quanto sono essi stessi, e a considerare la loro scienza come necessaria per la beatitudine. Accadde, quindi, che, anche in mancanza di altre buone qualità, si attribuì troppo alto valore alla coltura teoretica, e si fece consistere la virtù e la religiosità nella meditazione e nella speculazione solitaria. Per il dotto questo è certamente virtù; ma, anche per lui, solamente in quanto egli ha il fine di comunicarsi [di partecipare cioè agli altri i risultati dei proprî studî]. Le altre professioni, invece, hanno bisogno di coltura teoretica solo nella misura sufficiente perchè quelli che le esercitano possano comprendere e giudicare ciò che conviene ai lavori del loro ufficio e al perfezionamento della loro arte; e soprattutto perchè si elevino a operare per dovere, alla qual cosa occorre meno la coltura dell'intelletto che quella della volontà.

Prospetto dei doveri generali immediati [1].

§ 22.

Introduzione.

Il fine ultimo di tutte le azioni in generale dell'uomo moralmente buono, e in particolare di tutti i suoi effetti nel mondo esterno, si può raccogliere in questa formula: **Egli vuole che nel mondo sensibile domini la ragione e null'altro che la ragione.** Ogni forza fisica dev'essere subordinata alla ragione.

Senonchè la ragione può dominare soltanto in esseri ragionevoli e per virtù di essi. L'operare morale, quindi, anche se immediatamente si diriga alla natura priva di ragione, si riferisce sempre, almeno mediatamente, a esseri ragionevoli, e non ha in mira se non questi. Rispetto alla natura irragionevole come non si dànno diritti, così non si dànno doveri. Elaborare la natura diventa un dovere soltanto per cagione degli esseri ragionevoli, secondo che si mostrerà più oltre.

Dunque, chi è moralmente buono vuole che ragione e moralità signoreggi nella comunità degli esseri ragionevoli.

Non si tratta già semplicemente di volere che non avvenga se non ciò che è buono e conforme a ragione e che regni soltanto la legalità, ma di volere altresì che tutto questo si compia con libertà, in omaggio alla legge morale, e che quindi regni la vera e propria moralità. — È questo un punto capitale che non va trascurato. L'averlo trascurato ha prodotto molto danno e rovina nella dottrina morale, e di qui anche nella vita, come a suo luogo illustreremo con esempî.

---

[1] **assoluti** — *(Nota marginale dell'Autore;* cfr. prec. p. 253.

Ma nessun'azione è morale, che non si compia con libertà; è quindi la formale libertà di tutti gli esseri ragionevoli il fine di ogni uomo moralmente buono; e noi dobbiamo perciò parlare prima di tutto: **dei doveri in relazione alla libertà formale degli altri.**

Tutti debbono essere *formaliter* liberi: senza eccezione. Ma può accadere che taluno faccia uso di una sua libertà che gli appartiene in sè, per sopprimere la libertà degli altri. È da ricercare, in tal caso, che cosa esiga il dovere; e noi dobbiamo perciò parlare inoltre: **dei doveri in occasione di conflitto della libertà formale di esseri ragionevoli.**

Infine: è volontà dell'uomo moralmente buono che ognuno eserciti la sua libertà per fare il proprio dovere; è suo fine promuovere il sentimento del dovere in tutti gli esseri ragionevoli. Noi dobbiamo, perciò, parlare in ultimo: **dei doveri in riguardo all'immediata estensione e promozione della moralità.**

§ 23.

Dei doveri in riguardo alla libertà formale di tutti gli esseri ragionevoli.

La libertà formale di un individuo consiste nel continuo scambio di azione tra il suo corpo, in quanto strumento e senso, e il mondo sensibile, determinato e determinabile solamente mediante il concetto liberamente prodotto dall'individuo stesso circa la maniera di questo scambio di azione. Sono implicite in ciò due cose: *A)* da una parte la continuità della libertà e inviolabilità assoluta del **corpo**, nel senso, cioè, che non sia punto lecito agire su di esso immediatamente con forza fisica; *B)* d'altra parte la continuità del libero influsso su **tutto quanto il mondo sensibile**. (Cfr. la mia *Dottrina del diritto naturale*, § 11.)

I.

A) Il precetto della legge morale riguardo ai corpi degli esseri ragionevoli fuori di noi può considerarsi sia negativamente come divieto, sia positivamente come comando.

Il principio di questo giudizio è il seguente: ogni corpo umano, per chi abbia sentimento morale, è uno strumento per l'attuazione della legge morale nel mondo sensibile. Ma il corpo non può essere tale strumento se non a patto che rimanga libero, dipendente tutto e soltanto dalla libera volontà della persona. — Non appena qualcuno percepisce un corpo umano, tosto si dirige a lui il comando della legge morale riguardo a questo determinato corpo. — Non senza motivo aggiungo e caldamente raccomando ciò. Infatti si potrebbe dire: se anche non vi fosse ora questo corpo e quest'altro e quest'altro, il fine della ragione sarebbe tuttavia attuato all'intorno. Un corpo più un corpo meno non può importar nulla. — Al che è da rispondere che tutto questo non ci riguarda punto e non ci è affatto permesso pensare così. Basta che questo singolo corpo esista, perchè esso sia libero; e tosto che lo percepiamo, si dirige a noi il comando della legge morale di considerarlo come un corpo che appartiene necessariamente alla comunità degli esseri ragionevoli e che è tra gli strumenti per l'attuazione della legge morale. (Noi acquistiamo già qui — sia detto di passaggio — l'idea di un dominio della legge morale sulla natura indipendente da noi, e di un adattamento di questa ai fini di quella; la quale idea viene attuata nell'idea della divinità, intorno a cui però non dobbiamo ora parlare.)

Considerato negativamente, il precetto della legge morale consiste in un assoluto divieto: **non agire mai immediatamente sopra un** [1] **corpo.** Un corpo umano deve dipendere soltanto dalla volontà della persona e assolutamente da nessuna forza esterna. Mediatamente posso ben determinare il corpo, determinando con argomenti di ragione la volontà della sua persona a produrre questa o quella modificazione in esso e, attraverso la medesima, nel mondo sensibile.

Non mi è lecito adoperarlo come mezzo o strumento della mia volontà, la quale cosa, del resto, è in generale anche la meno fat-

(1) Il testo dice: *auf seinen Leib*, ma riteniamo si tratti di un errore di stampa e debba leggersi: *auf einen Leib. (Nota del traduttore).*

tibile. Non mi è lecito cercar di muovere la volontà della persona con la violenza fisica, con percosse, urti, fame, privazione di libertà o prigione. Soltanto con argomenti di ragione e assolutamente con nessun altro mezzo mi è lecito influire su di essa.

Nè mi è lecito opporre immediatamente resistenza fisica alla causalità altrui sul mondo sensibile. In quale caso questi divieti generali ammettono un' eccezione, vedremo più oltre.

Non mi è lecito assolutamente mai uccidere di proposito: la morte di un uomo non dev' essere mai il fine della mia azione. La dimostrazione rigorosa è la seguente: Ogni vita umana è mezzo all' attuazione della legge morale. Ora, rispetto a un determinato uomo, o ritengo possibile che egli possa ancora essere o divenire un tale mezzo, o non lo ritengo possibile. Se lo ritengo possíbile, come posso allora, senza negare obbedienza alla legge morale e senza essere indifferente per la sua attuazione, annientare chi, secondo lo stesso mio presupposto, è determinato a contribuire a questa? Se non lo ritengo possibile, se considero qualcuno come un malvagio incorreggibile, allora l' immoralità consiste appunto in questa mia maniera di pensare. Poichè dalla legge morale mi è assolutamente assegnato l' ufficio di coltivare quell' uomo alla moralità e di aiutarlo nel suo miglioramento. Se prestabilisco entro di me che egli è incorreggibile, io abbandono un lavoro assolutamente comandato; ma non mi è lecita questa conseguenza; dunque, non mi è lecita neppure quella premessa. È assolutamente imposta dalla legge morale la fede che ogni uomo possa migliorarsi; e se questa fede è necessaria, la prima parte della nostra argomentazione riacquista la sua validità: io non posso sopprimere nessuna vita umana senza venir meno al mio fine, senza annientare in quella vita, per quanto è in mio potere, il fine della ragione. Chi deve divenir morale, deve pur vivere.

Abbiamo argomentato nella seguente maniera: Mi è assolutamente comandato di promuovere la moralità in ciascun individuo; ma non posso far ciò, senza supporre la possibilità di tale moralità; dunque, ecc. La minore di questo sillogismo, la sola che potrebbe aver bisogno di dimostrazione, può dimostrarsi così: Dire che io mi pongo per fine qualche cosa, come qui il miglioramento

di un individuo, significa: io postulo la realtà di tale miglioramento in qualche momento futuro; ma dire che postulo tale realtà significa: io la pongo come possibile. Ora, in forza della legge morale, devo pormi necessariamente quel fine, e quindi pensare tutto ciò che in esso si contiene. Come sopra fu dimostrata la necessità della fede nella perfettibilità della specie umana in generale, così ora si è dimostrata la necessità della fede nel miglioramento di ciascun individuo in particolare.

Quindi, nel modo appunto che a nessuna condizione il suicidio premeditato può stare accanto al vero sentimento morale, parimenti, e proprio per la stessa ragione, non può coesistere con questo sentimento la premeditata uccisione di un altro uomo. In ciascuno dei due casi viene annientato un possibile strumento del fine della ragione. Ma può ben anche sorgere il dovere di porre in pericolo la vita di un altro, come sorge il dovere di porre in pericolo la vita propria. Vedremo in quali circostanze. (Circa un supposto diritto dello Stato di punire un delinquente con la morte, nella mia *Dottrina del diritto naturale* mi sono dichiarato nel senso che lo Stato, in quanto giudice, non possa fare niente più che rompere interamente con un delinquente il patto sociale, onde questi è messo del tutto fuori legge e diventa una semplice cosa; [s'intende] in rapporto allo Stato, il quale non è una persona **morale**, ma soltanto **giuridica**. L'uccisione del delinquente può benissimo conseguire da quell'annientamento di tutti i suoi diritti, non però come punizione, sì bene come mezzo di sicurezza; ed è quindi un atto non già del **potere giudiziario**, ma soltanto della **forza di polizia**. Un singolo individuo può bene, anzi deve, per cagion del dovere, porre in pericolo la propria sicurezza e in nessun caso attentare a una vita umana: lo Stato invece non ha il medesimo diritto riguardo alla sicurezza di tutti.

(Nella medesima opera ecco come ci siamo dichiarati circa l'uccisione del nemico armato in guerra, uccisione che può essere legittima e persino doverosa. Il fine della guerra non è affatto l'uccisione dei cittadini dello Stato guerreggiato; suo fine è soltanto cacciar via o disarmare il nemico, rendere, così, privo di difesa lo Stato guerreggiato e costringerlo a entrare in una relazione

giuridica col nostro Stato. Nella mischia il singolo [soldato] uccide per avventura il nemico non già per ucciderlo, ma per difendere contro di lui la propria vita; e ciò egli fa non in forza di un diritto a uccidere conferitogli dallo Stato, diritto che lo Stato stesso non hà, ma in forza del proprio diritto e del proprio dovere di autodifesa.)

b) Pensato **positivamente** e come comando, il precetto della legge morale in riguardo ai corpi di esseri ragionevoli fuori di noi contiene quanto segue.

La salute, la vigoria e la conservazione del corpo e della vita altrui debbono essere fine per noi; per quanto è nelle nostre forze dobbiamo non solo non impedire questa conservazione, ma promuoverla nello stesso grado appunto in cui promoviamo la conservazione dei nostri proprî corpi. — La dimostrazione rigorosa di quest'affermazione è da condurre così: ogni corpo umano è strumento per promuovere il fine della ragione. Ora, se quest'ultimo è in realtà il mio fine supremo, [anche] la conservazione e la più alta possibile idoneità di ogni strumento a esso devono essere necessariamente fine per me; poichè non posso volere il condizionato senza volere la condizione. La conservazione di ogni persona fuori di me mi starà a cuore appunto come la mia propria conservazione; la ragione per cui voglio entrambe, infatti, è la medesima. Io conservo me e ho cura di me solamente in quanto strumento della legge della ragione; ogni corpo umano è pur esso un tale strumento; devo averne, quindi, la medesima cura, se veramente, come dev'essere, null'altro mi muove che la legge morale.

Appare qui per la prima vòlta il principio: abbi cura del bene di ciascun tuo simile, alla stessa maniera che del tuo bene; ama il tuo prossimo come te stesso; principio che sarà d'ora innanzi regolativo in tutti i doveri positivi verso gli altri. La ragione di ciò fu già data: mi è lecito e concesso aver cura di me solamente perchè e in quanto sono strumento della legge morale: ma anche ogni altro uomo è strumento della legge. Con ciò si ha in pari tempo una prova sicura per accertare se la cura verso noi stessi abbia carattere morale o sia soltanto un impulso naturale. Nel

primo caso si avrà la medesima cura anche] per gli altri; nel secondo caso la cura [verso noi] è esclusiva: perchè l'impulso naturale si riferisce soltanto a noi, e la simpatia, la quale è un impulso naturale che suscita la partecipazione alla sorte altrui, è nei suoi effetti di gran lunga più debole dell'impulso immediato all'autoconservazione. Nella simpatia si pensa sempre prima a sè stesso, e soltanto dopo al prossimo.

Io devo aver cura per la conservazione degli altri proprio allo stesso modo che per la mia. Ora, secondo che si é detto dianzi, io non ho cura per la mia, e in generale non penso affatto a me, finchè non sia richiamato a me stesso dal sentimento di un indebolirsi e di un esaurirsi della mia forza, o dal pericolo in cui si trova la mia autoconservazione. Non altrimenti sta la cosa riguardo alla cura per la conservazione degli altri. Non è detto già che io non debba fare altro che cercare e studiare l'occasione di salvare la salute e la vita di qualcuno, a meno che ciò non sia la mia speciale vocazione. Ma tosto che qualcuno corra pericolo, devo assolutamente aiutarlo, anche col rischio della mia propria vita; venga il pericolo da un'irragionevole forza fisica, ovvero dall'aggressione di esseri ragionevoli.

Col rischio della mia propria vita, ho detto. Non c'è, infatti, qui nessuna collisione di doveri, come si potrebbe credere. La mia conservazione è condizionata da quella altrui, quella altrui dalla mia. L'una e l'altra sono del tutto eguali, di egual valore e [giustificate] da eguale ragione. Mia intenzione è non già che una delle due vite debba soccombere, ma piuttosto che entrambe siano conservate. Se tuttavia una di esse perisce, ovvero anche entrambe, io non debbo rispondere di ciò; ho fatto l'obbligo mio.

(È una vana scappatoia appellarsi al dovere della propria conservazione, quando altri è in pericolo; quel dovere allora cessa. Esattamente tradotto, un tal discorso dice così: noi vogliamo salvare gli altri quando, nel far ciò, rimaniamo al sicuro. Singolare e grande davvero sarebbe questo! Come se non fosse un evidente assassinio il non voler salvare una vita umana nemmeno quando si possa farlo senza nessun pericolo da parte nostra! — Inoltre non si deve affatto calcolare in tal caso, come pensano alcuni mo-

ralisti, di chi abbia maggior valore la vita e di chi importi di più la conservazione. Dinanzi alla legge morale la vita umana in genere è di egual valore; tostochè **un sol** uomo sia in pericolo, tutti gli altri, chiunque essi siano, non hanno più il diritto di essere al sicuro finchè quell' uno non venga salvato. — Frase giusta, nobile e pienamente conforme al sentimento morale quella pronunziata dal defunto duca Leopoldo: qui è in giuoco una vita umana, che cosa sono io qui più di voi? —)

II.

B) La seconda parte della libertà formale, che in forza della legge morale dobbiamo rispettare e promuovere in un altro uomo, consiste nel libero influsso di lui sul mondo sensibile, in un influsso, cioè, determinato soltanto dal suo concetto. Dalla sua azione deve seguire ciò che egli ebbe in vista con essa; poichè soltanto a questa condizione egli è libero.

1. Tale causalità è condizionata anzitutto da un'esatta conoscenza di ciò su cui si esercita l'azione. Io non posso in generale agire su nulla, di cui non abbia un concetto: e da questo concetto dell' esistenza reale e della natura che la cosa ha indipendentemente dal mio intervento, viene determinato il mio concetto-fine. Questo concetto-fine deriva dall' attuale natura della cosa, e si regola secondo le leggi naturali della cosa stessa. Se ho un concetto inesatto dell' oggetto della mia azione, allora dalla mia azione seguirà qualcosa di ben diverso da ciò che avevo in vista, e io quindi non sono libero nella mia causalità.

Io devo volere il condizionato, ossia la libera causalità del mio prossimo nel mondo sensibile; devo, dunque, volere anche la condizione: che il mio prossimo, cioè, abbia del mondo sensibile una conoscenza esatta e sufficiente per la sua specie di causalità. Tale esattezza della sua conoscenza pratica dev'essere fine per me, proprio nella stessa misura e per la stessa ragione per cui è fine per me l' esattezza della mia.

a) Da questo precetto della legge morale, **negativamente** pensato, deriva il divieto assoluto di non indurre altri in errore,

di non mentirgli e di non ingannarlo; sia per via diretta, come quando affermo categoricamente ciò che non ritengo vero, sia per via tortuosa, come quando gli fornisco una notizia ambigua, da cui, secondo la mia intenzione, egli deve essere tratto in equivoco. In questo secondo caso si ha una menzogna non meno che nel primo; poichè quel che importa qui non sono affatto le parole, ma l'intenzione che ho. Se voglio ingannare altri, io sono un mentitore; posso addirittura dire il falso, e posso anche indurre altri ad argomentare il falso. Ora, se io abbia questa intenzione, o se invece la mia parola soltanto per caso sia riuscita così ambigua, di ciò debbo rispondere dinanzi alla mia coscienza. Breve: io debbo senz'altro a ognuno assoluta sincerità e veracità; non mi è lecito dire nulla contro la verità. Se e in qual misura io debba essere anche aperto, debba dire cioè tutta la verità che so, vedremo più oltre.

La rigorosa dimostrazione di ciò è la seguente: Se ho il sentimento del dovere, io considero il mio prossimo come strumento non della pura legalità, ma della moralità; come uno strumento tale che deve sempre scegliere il meglio secondo il proprio modo di vedere e per propria buona volontà. Ora, se produco in altri una conoscenza inesatta, sotto la cui guida egli opera, ciò che ne segue non è stato scelto da lui stesso; di lui invece ho fatto un mezzo per il mio fine; e ciò sta contro il sentimento del dovere. Se in tal modo lo induco a un'azione illegale, la quale per lui può essere morale, poichè egli muove da presupposti erronei [fornitigli da me], è evidente la mia colpa: io ho avuto in mira un fine immorale, e mi sono servito di un altro, forse contrariamente al suo modo di pensare, come di strumento a tal fine. E pur prescindendo da questo mio abuso di un altro, gli è, allora, precisamente come se io stesso avessi commesso l'atto immorale a cui con l'inganno indussi lui. Sono io il vero colpevole. Ma anche quando in realtà avessi fatto assegnamento sopra un'azione legale e l'avessi ottenuta per mezzo altrui, io avrei agito del tutto contro il dovere. Poichè altri deve fare quel che è giusto non già per isbaglio, ma per amore al bene. Non mi è lecito, infatti, propormi la semplice legalità; il mio fine ultimo, invece, è la moralità; e non posso avere in vista sol-

tanto la prima, senza rinunziare alla seconda, senza andar contro il dovere. — Ma, obietta un difensore di questa immorale dottrina intorno alla moralità, io sapevo pur troppo che soltanto con questo mezzo si poteva indurre altri a fare il bene. — Rispondo: Anzitutto tu non puoi mai saper questo, e non devi mai crederlo; poichè una tale rinunzia alla ragionevolezza altrui sta contro il dovere. Inoltre, supposto pure che così fosse accaduto, e che altri, qualora tu non lo avessi tratto in inganno, non avesse compiuto quel bene che dici essere stato l'unica tua intenzione, tu non avresti in tal caso assolutamente nessuna colpa; poichè non ti si dà affatto l' incarico di semplicemente attuare quel bene senza riguardo ai mezzi; questo deve essere attuato secondo moralità, altrimenti non è più bene. Appunto perchè tu trascuri la forma, nella quale soltanto, peraltro, consiste l'essenza del bene, e non hai in mira se non la materia, tu metti in chiara luce che per te quell'atto buono non ha che fare nulla con l'interesse della moralità, ma più tosto con qualche vantaggio: e invero soltanto quest'ultimo si soddisfa con la pura materia. Le medesime ragioni valgono contro chi volesse per avventura scusare la menzogna col pretesto che con essa abbia inteso impedire un misfatto. Egli deve odiare e impedire il misfatto per la sua immoralità, non già per l'azione in quanto tale. Egli può dire, a chi gliela chieda con cattiva intenzione, la verità: ma, se conosce questa cattiva intenzione dell'altro, deve fargli rimostranze e cercare di persuaderlo della malvagità della sua intenzione. Come potrebbe egli mai supporre *a priori* che queste rimostranze non gioveranno a nulla? E quand'anche realmente non giovassero a nulla, gli rimane ancora sempre la resistenza con la forza fisica. È, dunque, definitivamente tolto di mezzo qui il pretesto, secondo cui si mentirebbe con buona intenzione: ciò che deriva dalla menzogna non è mai buono.

L'oggetto della mia informazione [fornita al mio prossimo] potrebbe essere o la natura, alla quale sotto questo rispetto appartengono anche le disposizioni di altri esseri liberi, e intorno a ciò non c'è nulla di speciale da osservare; ovvero la mia propria disposizione. In quest'ultimo caso io fo ad altri una promessa. Devo mantenerla; a meno che non abbia promesso un'azione immorale.

Ma, potrebbe obiettarsi, io posso, su quanto ho promesso, cambiare la mia opinione e le mie misure. — A tal proposito rispondiamo: in riguardo a ciò, su cui ho dato motivo a un altro di fare assegnamento, io non dipendo più soltanto da me, ma anche dall'altro: in riguardo a ciò sono al suo servizio; e non posso ritirare la mia parola senza mandare a vuoto quelle, tra le sue azioni, che egli ha compiuto fidando nella mia promessa, senza disturbare, quindi, la sua causalità nel mondo sensibile. — Posso, sì, fargli rimostranze per indurlo a sciogliermi dalla promessa; e solamente in quanto egli lo faccia di buona volontà io sono sciolto da essa. Con che l'altro mi condona qualche cosa. Un buon consiglio contro le difficoltà che di qui nascono nella società con altri è: non promettere leggermente su cose intorno a cui si teme di poter cambiare la propria opinione, e che in generale dipendono da eventi futuri.

Dissi: devo mantenere la mia parola, quando non abbia promesso qualcosa d'immorale. Questo punto abbisogna di una determinazione più esatta. Per me è immorale tutto ciò rispetto a cui so che esiste qualcosa di meglio, o intorno a cui sono semplicemente incerto: potrei, dunque, tosto che sia diventato di un'altra opinione, ovvero soltanto dubbioso intorno all'atto promesso, non mantenere la mia parola. — A questo si resplica: io debbo fare per cagion d'altri tutto ciò che non sia proprio in reciso contrasto con la moralità, e si trovi quindi sulla linea diretta al raggiungimento del fine della ragione; e debbo farlo anche quando potessi operar meglio per la mia persona. Soltanto quel che contraddice del tutto alla moralità non posso assolutamente fare.

Con ció rispondo a due domande, che in questo punto c'incalzano con insistenza.

Anzitutto la seguente: donde deriva, tuttavia, che molti, i quali del resto vogliono essere ritenuti per gente onesta e non insensata, difendono le bugie necessarie e fanno di tutto per coonestarle? Deriva da questo. Oggidì coloro che formano il loro spirito e il loro carattere naturale in accordo col nostro tempo, sono messi da siffatta coltura — che non è però la coltura mediante libertà — nel punto di vista che abbiamo sopra più particolareggiatamente

descritto (§ 16, III) — [*cfr. prec. pp. 180-187*] —; il loro Io empirico deve dominare sul mondo senza riguardo alla libertà degli altri; essi vogliono rendere il mondo felice e beato, preservarlo da ogni danno, secondo i **loro** proprî concetti intorno alla felicità e all'infelicità. Ecco il loro scopo capitale. Ma per la debolezza, che non senza ragione si rimprovera alla nostra età, non hanno la forza di risolversi a ottenere con vigoria i loro intenti arbitrarî, onde si affievolisce in essi l'energia del carattere e finiscono per agire con astuzia; la qual cosa porta con sè le cosidette bugie necessarie. Da tale interna maniera di pensare è determinato naturalmente anche il loro sistema teoretico, a meno che non siano filosofi in grado di muovere da princìpî assolutamente supremi. Essi muovono da un fatto [esistente] in loro, dal loro impulso cioè a porre una legge, congiunto però con la mancanza di coraggio a eseguire energicamente la legge stessa: e rispetto a tale punto di partenza si comportano in modo del tutto conseguente. Se poi, nondimeno, quando si tratta di agire, alcuni di essi si allontanano dalla propria teoria, ciò deriva da qualcos'altro che si ritrova pure in essi, ma che sta troppo profondo per poter influire sul loro ragionamento, e cioè il naturale sentimento dell'onore, che loro impedisce di far uso del proprio principio.

Una seconda domanda, alla quale siamo condotti per questa via è la seguente: donde viene quell'interna vergogna dinanzi a noi stessi, che nella menzogna si manifesta ancor più che in qualunque altra colpa contro la coscienza? Eccone la ragione: la disposizione d'animo del mentitore è quella sopradescritta. Chi mentisce vuole subordinare altri alle proprie vedute. Ora egli fa ciò, sottoponendo in cambio sè stesso alle vedute altrui, ma ingannevolmente e per pura apparenza; apparentemente egli entra nel disegno di un altro, ne approva le vedute e sembra promuoverle; si mette, quindi, in contraddizione con sè stesso; si sottopone a colui, al quale non osa contraddire apertamente, ed è vile. Con la menzogna sta sempre e in ogni caso la viltà. Ma nulla più che la mancanza di coraggio ci disonora dinanzi a noi stessi.

Del resto la difesa della bugia necessaria, o in generale della bugia per un buon fine qualsiasi, è senza dubbio la cosa più as-

surda e in pari tempo più perversa che si sia mai udita tra gli uomini. È la cosa più assurda. Tu mi dici di esserti persuaso che la bugia necessaria sia lecita. Mentre ti devo credere su ciò, devo anche in pari tempo non crederti: poichè non posso sapere se, mentre appunto mi dici così, tu intanto, per qualche lodevole fine, — chi può conoscere tutti i tuoi fini? — non faccia uso della tua massima verso di me, e se la tua assicurazione, secondo cui ritieni lecita la bugia necessaria, non sia essa stessa una bugia necessaria. Chi realmente avesse una massima siffatta, non potrebbe nè voler confessare di averla, nè volerla elevare a massima per gli altri; dovrebbe accuratamente rinchiuderla entro di sè e desiderare di tenerla soltanto per sè. Comunicata ad altri, tale massima annienta sè stessa. A colui, di cui si sappia che professa questa massima, non c'è uomo che possa ragionevolmente più credere; poichè nessuno può sapere i segreti disegni di lui e giudicare se egli non si trovi nel caso della menzogna permessa; ma se nessuno gli crede, nessuno sarà più da lui ingannato. Ora è senza dubbio un puro controsenso esigere fede per qualche cosa che, se viene creduta, sopprime sè stessa.

La difesa della bugia necessaria è inoltre la cosa più perversa possibile tra gli uomini; il difensore svela con ciò la propria maniera di pensare essenzialmente corrotta. Che a voi abbia potuto **soltanto saltare in mente** essere la bugia un possibile mezzo di uscita da certi imbarazzi, e che voi possiate ora seriamente discutere se sia lecito servirsi di essa, è qui la vera sede della vostra perversità. Nella natura non c'è nessun impulso alla bugia: la natura corre difilato verso il piacere; nè il modo di pensare morale conosce la bugia; non si può pensare la bugia [quindi] senza pensare a una malvagità positiva, a una **meditata ricerca** di una via tortuosa per non seguire la via diritta che ci sta dinanzi. (Si veda in proposito la nostra precedente deduzione della bugia nell'uomo — [*cfr. prec. pp. 198-199*]) —. All'uomo onesto non viene affatto in mente un tal mezzo di uscita; e mai e in nessun modo per sola opera sua sarebbe intervenuto il concetto della menzogna nel sistema dei concetti umani, nè sarebbe nata discussione nella dottrina morale circa la moralità della bugia necessaria.

Il solito esempio portato nelle scuole può rendere più chiaro il nostro pensiero. Un uomo, inseguito dal suo nemico con la spada sguainata, si nasconde alla vostra presenza. Il suo nemico sopraggiunge e vi domanda dove egli sia. Se voi gli dite la verità, un innocente verrà ucciso; — dovete, dunque, in tal caso, mentire — concludono alcuni. Ma coloro che precipitatamente concludono così, come riescono a prendere una via tortuosa, mettendo da parte tutto quel che di possibile si offre ancora dinanzi a loro sulla via diritta? Anzitutto, perchè a chi vi domanda dovete voi dire **o** la verità **o** una bugia? perchè non seguire una terza via intermedia: e cioè che voi non dovete a lui nessuna risposta, che egli sembra avere un' intenzione assai cattiva, che voi lo consigliate a desistere da essa con le buone, che altrimenti voi prenderete le parti dell' inseguito e lo difenderete anche con pericolo della vostra vita (il quale ultimo partito, del resto, è vostro assoluto dovere)? — Ma allora, replicate voi, la sua ira si rivolgerebbe contro voi stessi. — Prego, rispondo io, perchè mai avviene che voi prendiate in considerazione soltanto quest' unico caso? poichè c'è anche un secondo caso tra le possibilità, e cioè che l'oppositore, colpito dalla giustizia e dal coraggio della vostra resistenza, desista dal perseguitare il suo nemico, diventi più calmo e vi permetta di venire a trattative. Ma sia pure che egli si scagli contro voi stessi. Perchè volete assolutamente evitare ciò? Anche senza questo, era già un dovere per voi difendere con la vostra vita il perseguitato; poichè quando un' esistenza umana è in pericolo, non si ha più il diritto di pensare la propria in sicurezza. Onde qui risulta già chiaro che lo scopo immediato della vostra bugia non era affatto quello di salvare la vita del prossimo, ma soltanto l'altro di salvare la vostra pelle; e per aggiunta il pericolo per voi non era attuale, ma soltanto uno dei due casi possibili. Ecco, quindi, che volevate mentire soltanto per schivare la lontana possibilità di essere danneggiati. Ammettiamo, dunque, che egli si scagli contro di voi! ne segue forse che siate senz' altro vinti da questa semplice aggressione, come supponete, non tenendo conto ancor una volta degli altri possibili casi? L' uomo inseguito, secondo la vostra ipotesi, si è nascosto vicino a voi; adesso siete **voi** in pericolo, ed

è per lui un dovere generale, e ora anche un particolare dovere di riconoscenza, accorrere in vostro aiuto. Donde potete trarre la decisa ipotesi che egli non farà così? Ovvero, ammesso pure che **egli** non venga in vostro aiuto: voi avete intanto con la vostra resistenza guadagnato tempo, e altri per caso possono sopraggiungere a portarvi soccorso. Infine, quand'anche non accadesse nulla di tutto questo e voi doveste combattere da soli, perchè dovreste ritenervi così sicuri della vostra sconfitta? Non fate dunque nessun calcolo della forza che allo stesso vostro corpo deriverà dalla ferma decisione di non sopportare assolutamente nulla d'ingiusto e dall'entusiasmo per la vostra buona causa? come pure della debolezza che d'altra parte deve cogliere il vostro avversario per la confusione e la coscienza della propria ingiustizia? — Nella peggiore ipotesi non vi può accadere di più che morire; ma dopo che siete morti, non è più obbligo vostro proteggere la vita dell'aggredito; e in pari tempo siete per tal via salvati dal pericolo di mentire. Dunque, la morte precede la menzogna, e [per la retta via] non si perviene mai alla menzogna. Voi, invece, cominciate da questa, perchè vedete soltanto la via tortuosa, e la via diritta è per voi affatto smarrita.

b) Il principio, secondo il quale dobbiamo avere per fine l'esattezza della conoscenza altrui, ha per conseguenza, quando sia applicato **positivamente**, il precetto di promuovere negli altri una giusta veduta, e di comunicar loro attualmente la verità che noi conosciamo.

Ci occorre soltanto far rilevare il fondamento di questo precetto, e noi vediamo subito fin dove esso arriva: poichè si può ben prevedere che non potrebbe aver valore senza una limitazione. Io sono obbligato a riguardare altri come uno strumento della legge morale. Ma solo in quanto egli ha una giusta conoscenza dell'oggetto della sua azione seguirà al suo concetto un risultato corrispondente. Io sono in dovere di promuovere la sua attività; sono, quindi, in dovere di comunicargli una corretta conoscenza, anche senza sua richiesta; fare ciò è già per me stesso un fine necessario. — In quali limiti, però? Naturalmente, nei limiti in cui la sua conoscenza esercita influsso immediato sul suo operare, ossia nei li-

miti in cui essa è per lui immediatamente pratica. Sarebbe, quindi, da fare una differenza tra conoscenze **immediatamente pratiche** e conoscenze puramente **teoretiche.** Ma ogni teoria si riferisce alla pratica, come insegna una filosofia radicalmente trascendentale, e non è affatto possibile nessuna teoria senza questa relazione. Perciò la distinzione addotta è semplicemente relativa: per un individuo e un' età può essere soltanto teoretico quel che per un altro individuo e un' altra età è pratico. Per sapere, dunque, quale verità si debba a un determinato individuo, si dovrebbe anzitutto poter giudicare quale verità appunto sia pratica per lui. Come è possibile ciò?

La cosa risulta immediatamente dal modo di operare di ciascuno. La conoscenza dell' oggetto su cui egli opera è per lui immediatamente pratica; ogni altra no. — Se io, quindi, vedo che il mio prossimo opera, e ho ragione di supporre che non è bene informato sulla natura delle circostanze, ovvero so di certo che non ha di esse una giusta veduta, è mio dovere senz' altro, e senza che aspetti prima la sua richiesta, di strapparlo al suo errore: poichè egli corre una specie di pericolo di fare qualcosa che è contrario al fine, e dal punto di vista morale non è indifferente per me che avvenga qualcosa di contrario al fine. Io non posso affatto permettere il suo errore.

Ho sempre parlato qui di verità immediatamente pratica, e ho presupposto che proprio io sia obbligato a comunicarla, nell' ipotesi che appunto io sia il primo e il più vicino. Anche qui, come fu già ricordato sopra riguardo a un altro dovere, non si tratta dell'opinione che si debba andare di proposito in cerca di occasioni per ricondurre gli erranti sul retto sentiero. A ciò non ho tempo, quando io faccia sempre quel che prima mi càpita; e in genere la nostra virtù dev' essere naturale, operare sempre là dove è richiesta, e non andare a caccia di avventure; poichè non consiste in questo un sentimento veramente virtuoso.

Ricercare e diffondere la verità puramente teoretica, sia per l'età contemporanea in generale, sia per la maggior parte degl'individui di essa età, è il dovere proprio di una professione speciale, quella del dotto. La verità deve diventare pratica; soltanto non

può diventar tale subito e tutto in una volta, perchè nella via del perfezionamento del genere umano non si può saltare nessun passo. La classe dei dotti lavora per le età future, e immagazzina, a dir così, tesori che soltanto in quelle età saranno utilizzati. Dei doveri della classe dotta parleremo meglio più oltre.

III.

2. Se l'essere ragionevole dev'essere libero nella sua attività, ossia, se quel che egli si è proposto nel suo concetto-fine deve seguire nell'esperienza, anche lo stato di tutto ciò che si riferisce ai suoi fini e influisce su di essi deve continuare a rimanere come lo stesso essere ragionevole l'ha conosciuto e presupposto nel suo concetto-fine. Se durante l'operare viene cambiato qualcosa, dalla cui persistenza dipende ed è perciò condizionato il risultato, anche l'effetto viene cambiato, e non segue più quel che doveva seguire. (Per una più ampia trattazione di questo principio, già evidente in sè, rinvio alla mia *Dottrina del diritto* § 11). Ciò che si riferisce al mio operare e costituisce quasi le premesse e i presupposti da cui muove tutto il mio operare nel mondo sensibile, può essere soltanto una parte del mondo sensibile, se io vivo tra più esseri liberi. Questa determinata parte del mondo sottoposta ai miei fini, quando sia riconosciuta e garantita dalla società (tale riconoscimento e garanzia sono **giuridicamente** e **moralmente** necessarî) è mia **proprietà.** (Senza questo riconoscimento non potrei essere mai sicuro di non limitare col mio operare la libertà degli altri; non potrei mai operare, quindi, con tranquilla coscienza. Soltanto a condizione che **tutti** mi riconoscano e assicurino una sfera per il mio libero operare, e che dal mio operare in questa sfera non venga disturbata la loro libertà, io posso intraprendere qualcosa con sicura coscienza. Il riconoscimento avviene immediatamente da parte dello Stato nel quale io vivo. Come esso avvenga **mediatamente** da parte di tutto il genere umano è mostrato nella nostra *Dottrina del diritto.*)

Quindi, in primo luogo è un dovere, per chiunque si sia elevato alla visione dei principî ora esposti, introdurre il diritto di proprietà,

il quale certamente non si trova da sè, ma dev'essere stabilito di proposito secondo un [determinato] concetto. È dovere di ognuno, poi, guadagnarsi una proprietà, essendo un dovere per lui operare liberamente; il che egli, quando non abbia una proprietà, non può senza essere continuamente nel dubbio di disturbare la libertà degli altri. Ciò sia detto in via preliminare, come una più precisa determinazione del principio già sopra esposto, che cioè deve erigersi uno Stato e ogni individuo deve entrare in esso. La libertà di ogni altro è per me un fine assoluto, imposto dalla legge morale; ed è condizionata dal fatto che egli abbia una proprietà e la conservi immune. Quest'ultima condizione, in quanto condizione del mio fine, è per me essa stessa fine.

a) Da tale disposizione della legge morale, applicata **negativamente**, deriva il divieto: α) **non danneggiare la proprietà altrui**, β) **nè in alcun modo diminuirla**, γ) **nè rendere difficile al proprietario l'uso di essa.**

α) Anzitutto, io non debbo impiegare la proprietà altrui a mio proprio vantaggio mediante la rapina, il furto, la truffa, la scaltra frode; i quali atti tutti sono vietati già anche per la loro forma, per il loro modo di attuarsi: a partire dal primo, che è una violenta aggressione al corpo e alla vita altrui, sino all'ultimo, che implica falsità e menzogna. Qui noi guardiamo soltanto al contenuto di questi atti, al fatto, cioè, che per essi viene carpita la proprietà altrui. Il che è proibito, perchè con ciò si danneggia la libertà del derubato. Questi faceva assegnamento sulla continua disponibilità di quanto gli è stato rubato, e aveva preso su di esso le sue misure. Se egli ora è costretto a rimanerne privo, vengono naturalmente diminuite la sfera della sua azione, l'estensione del suo potere fisico e la sua causalità; se deve riguadagnarselo di nuovo, egli viene per lo meno arrestato nel corso del suo operare, e costretto a rifare ciò che aveva già fatto. — Quella immorale dottrina della moralità, che generalmente fa balenare dinanzi allo sguardo la promozione di buoni fini per scusare cattivi mezzi, e che è stata chiamata morale gesuitica (quantunque non si debba ritenere con ciò che essa sia professata da tutti i gesuiti e da nessun altro che i gesuiti) — quella immorale dottrina, dico, potrebbe

opporre al principio da noi esposto, e realmente oppone, questo: Se la proprietà rubata non viene in generale distrutta, ma semplicemente messa a profitto, nessun danno ne deriva per quella promozione del fine della ragione, che dev'essere l'ultima meta del nostro operare; anzi, se il nuovo possessore la impiega meglio di quel che avrebbe fatto il proprietario anteriore, il fine della ragione ci guadagna. E se chi ruba sapesse che il possessore originario farebbe un cattivo uso di questa proprietà, mentr'egli, invece, intende farne un uso assai lodevole a maggior gloria di Dio e a maggior vantaggio del prossimo, non agirebbe egli, secondo i vostri principî, con perfetta correttezza? — Rispondo: la promozione del bene mi è comandata condizionatamente, ossia in quanto rientra nella mia sfera e sta nei limiti della proprietà che legittimamente mi appartiene; ma pregiudicare la libertà altrui mi è assolutamente proibito. Io mi proporrei qui per fine la legalità a spese della moralità. Tale subordinazione della pretesa legalità alla moralità è il punto rispetto a cui la morale gesuitica rimane uguale a sè stessa; e di qui si rivela da sè che per essa non si tratta della legalità propriamente detta, ma di qualcos'altro di ben diverso, e cioè del proprio utile. Si può non volere affatto la legalità, tranne che per cagion di moralità. — Se il furto e la frode a danno altrui col pretesto di supposti fini buoni non sono così tenacemente difesi come le cosidette bugie necessarie, gli è perchè la nostra costituzione civile, per la quale tutto si basa nella conservazione della proprietà e sono stabilite severe pene contro la violazione di questa, ha dato forma diversa al nostro modo di pensare in proposito. Ma l'indigeno della Nuova-Zelanda, ove non vige la medesima costituzione civile nostra, ruba, presumibilmente per buoni fini, come noi per buoni fini diciamo bugie.

β) È proibito, inoltre, il **danneggiamento** della proprietà altrui [comunque arrecato], sia intenzionalmente e con malvolere, sia inconsideratamente; ciò per la medesima ragione [suddetta]: perchè con esso s'impedisce ad altri il libero uso della proprietà, e quindi la sua libertà.

Per quanto riguarda il danneggiamento intenzionale, non è possibile portare neppure una sofisticheria in sua difesa: esso è as-

solutamente immorale. Per quanto concerne il danneggiamento prodotto da inconsideratezza, poi, io ho l'obbligo di applicare alla conservazione della proprietà altrui la medesima cura che applico alla conservazione della mia; poichè la proprietà altrui è fine per me per lo stesso motivo e quindi nella stessa misura [che la mia], in quanto mezzo, cioè, a promuovere il dominio della ragione.

γ) È proibito, infine, d'intralciare ad altri il libero uso della sua proprietà. La ragione del divieto è chiara. Scopo della proprietà è che il proprietario ne usi liberamente per promuovere i proprî fini, riguardo ai quali devo supporre che essi tendano all'attuazione del dominio della ragione; ostacolare il libero uso significa sopprimere lo scopo di ogni proprietà; in sostanza, quindi, è la stessa cosa che rubare. Non vale addurre come scusa che io voglia con ciò impedire un uso cattivo e dannoso.

L'**indennizzo** per ciò che è stato rubato, rovinato, insomma per ogni danneggiamento arrecato ad altri, è sempre mio dovere. Senza indennizzo non c'è remissione, non c'è, in altri termini, riconciliazione con sè stesso. La prova rigorosa è la seguente. Chi pensa moralmente, assolutamente non vuole che altri sia danneggiato nella sua proprietà. Ora, finchè non sia avvenuto il completo indennizzo, il danneggiamento perdura nelle sue conseguenze. Tosto che io ritorno alla maniera di pensare morale, quindi, voglio che siano eliminate quelle conseguenze, e sia annientata con ciò l'azione [danneggiatrice]; e in forza di tale volontà debbo necessariamente fare tutto quanto è in mio potere.

b) Applicato **positivamente**, il principio che la proprietà degli altri valga come fine per me, in quanto è una condizione della loro formale legittima libertà, implica i seguenti precetti.

a) Ogni uomo che abbia raggiunto l'uso della ragione deve avere una proprietà. La dimostrazione sta in quanto precede. Egli deve poter agire liberamente; la sua azione muove necessariamente da certi primi punti, da certi oggetti del mondo sensibile, i quali sono i primi strumenti della sua attività; ma questi oggetti non debbono appartenere come strumenti a nessun altro che a lui, perchè se no egli non potrebbe essere mai sicuro di non disturbare la libertà di nessuno.

Ora, la cura affinchè ciascuno abbia una proprietà appartiene anzitutto allo Stato. A rigore, in uno Stato dove pur un solo cittadino manchi di una proprietà (proprietà nel senso più stretto della parola, che significhi cioè una sfera esclusiva di libera attività in genere, quindi non soltanto oggetti, ma anche diritti esclusivi a certe azioni), non esiste, in generale, nessuna legittima proprietà. Poichè a ciascuno appartiene la sua proprietà solo in quanto tutti gli altri gliela abbiano riconosciuta; ma gli altri non possono avergliela riconosciuta senza che egli da parte sua abbia riconosciuta agli altri la loro; tutti, dunque, debbono avere una proprietà. Chi ne sia affatto privo non ha rinunziato a quella altrui, e perciò con suo pieno diritto la reclama. È questo il lato giuridico della questione. — Quindi il primo dovere di ognuno, il quale possa persuadersi di tale verità, è adoperarsi, nei limiti delle sue forze, a che essa sia riconosciuta e osservata negli Stati.

Ma, finchè ciò non avvenga, — e perchè non dovrebbe avvenire finalmente una volta? — ognuno ha il dovere di costituire una proprietà a coloro che egli conosce esserne sforniti; in altri termini è un dovere la **beneficenza.** Essa, come ognun vede, è un dovere condizionato; e non avrebbe luogo quando lo Stato facesse l'obbligo proprio.

Si noti bene: la beneficenza consiste nel costituire, a chi è privo di proprietà, una proprietà, una posizione stabile, un'esistenza assicurata in modo durevole. Si deve cercare di aiutare qualcuno, o anche parecchi, se è possibile, in modo sostanziale e per sempre: procurare collocamento a chi è privo d'impiego, lavoro a chi è privo di lavoro; a chi è mal ridotto prestare o donare in modo che egli possa di nuovo guadagnarsi da vivere; educare orfani ovvero aiutarne l'educazione, ecc.; fare, insomma, per intero opere di beneficenza quanto più è possibile, e non andare semplicemente abborracciando e rabberciando qua e là. Solo a questo modo la nostra beneficenza è ragionevole, sensata e conforme al fine. La dimostrazione sta nel concetto stesso di beneficenza, della quale ecco lo scopo: ognuno deve avere una proprietà.

Il consueto far l'elemosina è un'opera buona assai dubbia. Chi dà un'elemosina che non aiuta del tutto, così facendo non può ra-

gionevolmente voler dire altro che questo: Io non ti voglio ovvero non ti posso aiutare, cerca altri a tal fine; e perché tu possa trascinare la tua vita sino a quel punto, ti fo questo dono. L'obbligatorietà delle elemosine deriva dal dovere di conservare la vita del nostro prossimo. — L'implorare soccorso dal nostro prossimo non può avere altro scopo che quello di trovare un impiego e una proprietà presso persone private, dacchè lo Stato ce li negò. Ora, che uomini col chiedere l'elemosina non abbiano altro fine che questa e facciano dell'accattonaggio un mestiere, assolutamente non é da tollerare; e se lo Stato tollera ciò, è dovere di ogni cittadino privato render vano, per quanto è in lui, il conseguimento di un tal fine; e non promuoverlo in nessun modo con un'irriflessiva tenerezza di cuore e un malinteso dovere. Si capisce che [nel far così] si deve essere ben sicuri dinanzi alla propria coscienza di non negare la beneficenza per avarizia e per naturale durezza di cuore, ma soltanto di applicare quel principio superiore. Il che si potrà ben rilevare, se le sopradescritte opere di beneficenza ragionevole siano praticate ogni qualvolta se ne presenti l'opportunità. (Quanto si allontanano dalla ragione e dalla verità coloro che del dare l'elemosina fanno una pratica religiosa e tollerano e promuovono la mendicità, affinchè non manchi ai credenti l'occasione di compiere opere buone: come se tali occasioni potessero mai mancare!)

Sino a che punto si estende il dovere della beneficenza? basta praticarla soltanto nei limiti in cui essa non ci arreca il menomo fastidio, e basta dar via soltanto ciò di cui noi non possiamo servirci? No, assolutamente; si ha, invece, il dovere di fare privazioni, di limitare il proprio lusso, di essere più parsimonioso, più economo, più laborioso, al fine di poter beneficare: poichè chi è senza proprietà ha diritto alla nostra proprietà.

Ma, affinchè questo principio non venga capovolto e non se ne concluda che al povero sia lecito estorcere la beneficenza, fo la seguente aggiunta. Certamente egli avrebbe il diritto di esigerla dallo Stato con la forza, quando potesse; poichè è scopo del povero e del ricco adoperarsi a che lo Stato sia infine condotto al riconoscimento e all'adempimento di questo suo dovere. Ma per quel che

riguarda i singoli cittadini, non può mai un estraneo [il povero] giudicare se [beneficarlo] sia proprio dovere loro, se si trovino proprio nella condizione di adempierlo, o se non siano impediti da altri doveri superiori.

β) Ognuno deve conservare ciò che è suo: altrimenti sarebbe disturbata la sua libertà formale. È mio dovere, quindi, difendere la proprietà altrui da ogni attentato, anche senza esserne richiesto; e difenderla nella stessa misura appunto in cui difenderei la mia propria; perchè la difesa dell'una e dell'altra è doverosa per lo stesso motivo: sono entrambe mezzo a promuovere il dominio della ragione. — E [è doverosa] comunque avvenga l'attentato, sia per causa di un'irragionevole forza naturale (fuoco e acqua), sia per l'ingiustizia di esseri ragionevoli; e, da parte di questi ultimi, sia con la violenza, sia con la malizia e l'inganno. E poichè la sicurezza della proprietà altrui mi deve essere di fine nella stessa misura che la sicurezza della mia, è di evidenza immediata che io debba intraprendere la difesa di quella anche con pericolo per la sicurezza della mia propria. Sino a che punto si estenda ciò, e in che misura io debba difendere la proprietà altrui anche col rischio della mia vita, vedremo nei paragrafi seguenti.

γ) La proprietà è oggetto di dovere, perchè condizione e strumento di libertà. È fine dell'uomo moralmente buono che gli altri abbiano il più possibile libertà, ossia forza e causalità nel mondo sensibile, per promuovere così il dominio della ragione: è quindi un dovere per lui accrescere l'**utilità della proprietà** altrui. A produrre molti effetti non occorre tanto avere una grande estensione di mezzi, quanto piuttosto la piena disponibilità di quelli che si posseggono, sì da poter fare con essi quel che si vuole. Non un gran corpo, ma un organismo esercitato e interamente sottoposto al dominio della volontà ci rende liberi e indipendenti; similmente ci rende tali non una grande proprietà, ma una proprietà bene ordinata, facile a padroneggiarsi e immediatamente applicabile a qualsivoglia possibile fine. Come è nostro dovere portare in tale stato la proprietà nostra, così è nostro dovere mirare allo stesso fine riguardo alla proprietà altrui: col buon consiglio, con l'assistenza, che però non possiamo imporre, con la cessione di

ciò che ad altri, nella sua condizione, giova più di quanto gioverebbe a noi [nella nostra]: insomma, la **servizievolezza** è un dovere, la cui molla motrice, peraltro, non dev'essere mai un'irriflessiva bontà di cuore, sì bene il fine chiaramente concepito di promuovere, per quanto è possibile, la causalità della ragione. È un dovere il rigetto di istanze il cui accoglimento, secondo il nostro miglior modo di vedere, anzichè giovare, nuocerebbe ad altri; purchè tale rigetto sia accompagnato con ragionevoli argomenti per correggere le vedute dell'altro e indurlo a desistere piuttosto di buon grado dal suo desiderio.

δ) Tutto quanto il mondo sensibile deve entrare nel dominio della ragione, ed essere strumento di questa nelle mani di esseri ragionevoli. — Ma nel mondo sensibile tutto si collega con tutto; nessuna parte di esso, quindi, si trova completamente e illimitatamente sotto il dominio della ragione, quando non vi si trovino pure tutte le altre. Il che, applicato al caso nostro, significa: — tutto ciò che nel mondo è utilizzabile dev'essere utilizzato, e poichè può essere utilizzato in modo conforme al fine soltanto a patto che diventi proprietà, così è necessario che diventi proprietà. È scopo dell'uomo moralmente buono portare ogni cosa a questo punto. — Come ciascun uomo deve avere una proprietà, così pure ciascun oggetto deve essere proprietà di qualche uomo.

Specialmente con la pratica dei due ultimi precetti viene fondato veramente il dominio della ragione sul mondo sensibile. Col penultimo — secondo il quale ognuno ha cura e lavora non solo per l'uso della proprietà propria e per il raggiungimento dei proprî fini privati, ma anche per l'uso più adatto della proprietà di tutti e per il raggiungimento dei fini speciali di tutti, e ognuno promuove l'attività altrui come gli altri promuovono la sua — si ottiene l'unificazione della ragione: questa diventa una sola e medesima volontà negli animi di tutti, per quanto diversi essi possano essere sotto l'aspetto empirico. Con l'ultimo, poi, tutta quanta la natura viene abbracciata e concepita sotto quest'unica volontà. La ragione è concorde con sè stessa: e il mondo sensibile è a lei subordinato. — È questo il fine a noi proposto.

§ 24.

Dei doveri in caso di conflitto tra libertà di esseri ragionevoli.

In generale non si ha conflitto tra libertà di esseri ragionevoli: in altri termini, non implica contraddizione che più esseri siano liberi nel medesimo mondo sensibile. Si dà solamente un caso, in cui la possibilità della libertà per più esseri, la possibilità della coesistenza di due individui ragionevoli è soppressa dalla natura stessa, e di esso parleremo più oltre: ma se un tal caso si verifica realmente — onde noi dobbiamo occuparcene non solo affinchè il nostro sistema sia completo —, si può tuttavia affermare d'altra parte che si verifica assai di rado. — Un conflitto non già tra esseri liberi in generale, ma tra determinate azioni libere di esseri ragionevoli, nasce soltanto nel caso in cui un individuo faccia uso della propria libertà, contro il diritto e contro il dovere, per sopprimere la libertà di un altro. — Tutto questo apparirà meglio in seguito.

Intanto è da premettere:

1. **Tutti** debbono essere liberi. L'uso della libertà tra più individui non deve reciprocamente impedirsi e contraddirsi. È questa un'assoluta esigenza della legge morale; è quindi dovere di ognuno promuovere tale coesistenza della libertà di tutti. — Ma tale coesistenza è possibile soltanto qualora ogni individuo liberamente — poichè egli deve sempre essere e rimanere libero — limiti l'uso della propria libertà entro una certa sfera che tutti gli altri lasciano esclusivamente a lui; mentre egli dal canto suo lascia parimenti agli altri, perchè se lo ripartiscano tra loro, tutto ciò che rimane. Per tal modo nel medesimo mondo sensibile ciascuno è libero la sua parte, senza impedire la libertà di qualsivoglia altro. Tale idea viene attuata nello Stato, il quale, inoltre, non potendosi fare assegnamento sulla buona volontà di tutti, mantiene con la forza ogni individuo entro i suoi confini. Quale sia il dovere di ognuno rispetto allo Stato, fu già detto.

Lo Stato mantiene persino con la forza l'ordine da lui stabilito tra gl' individui. Se, quindi, tra questi nasce un conflitto nell' uso della libertà, è ufficio suo appianarlo, ed è dovere di ognuno lasciargli compiere tale ufficio. Ne segue che non è possibile vedere per ora come possa parlarsi di doveri da parte di un singolo individuo nel conflitto di libertà tra più esseri. Sembra, piuttosto, che ogni individuo abbia già in precedenza pienamente adempiuto su questo punto al proprio dovere, concorrendo a costituire uno Stato e sottoponendosi alle sue leggi.

Ma lo Stato non può sempre comporre immediatamente un conflitto di tal genere; e in tal caso nasce il dovere della persona privata.

Abbiamo così ottenuto per il momento la proposizione: Tutti i doveri di cui si parlerà presentemente nascono soltanto dove lo Stato non può intervenire e in quanto non può intervenire. Che cosa significhi questo, si vedrà chiaro nei singoli casi.

2. Conviene premettere ancora un'osservazione, la seguente: È assolutamente la stessa cosa — e non determina nè giustifica nella nostra ricerca nessuna distinzione e nessuna divisione — che dall'illegittimo uso della libertà di un altro sia messa in pericolo la **mia propria** libertà o quella del mio prossimo; poichè, come fu spesso ricordato, la libertà altrui è affidata alla mia cura per lo stesso motivo per cui alla mia cura è affidata la mia; l' una, quindi, è fine per me nella stessa misura che l' altra. Non c'è nessuna differenza tra il dovere dell' autodifesa e quello della difesa altrui; tutti e due costituiscono il medesimo dovere della difesa della libertà in generale.

3. La libertà, come abbiamo visto, è condizionata dal corpo, dalla vita e dalla proprietà. L' uso di essa richiede certo anche la conoscenza della verità, ma tra le conoscenze di più persone non può mai sorgere un conflitto, perchè la verità, anzichè divisibile come i corpi e i beni, è unica, identica e comune a tutti; e non si dà una verità speciale per ogni individuo, come si dà invece per ogni individuo un proprio corpo e una particolare proprietà. — Possono, quindi, essere implicate in un conflitto: *A)* la conservazione del corpo e della vita di più persone, *B)* la conservazione

della proprietà di più persone, *C)* infine, la conservazione del corpo e della vita da una parte e quella della proprietà dall'altra. Quale è il dovere in tutti questi casi? ecco le domande a cui dobbiamo rispondere.

A) È in conflitto la conservazione del corpo e della vita di più persone.:

a) La conservazione della mia propria vita e la conservazione della vita di un altro sembrano non potere stare insieme; e non già a causa della mia ingiustizia o dell'altrui, ma per una disposizione della natura; la natura, almeno in apparenza, revoca la possibilità per la coesistenza delle due vite. — Non voglio trattenermi a portare esempî. È questo il caso trattato nella *Dottrina del diritto* sotto il titolo " diritto di necessità ". (Ivi la questione è decisa nel senso che in tal caso non ha luogo il diritto in generale e, poichè nell'àmbito del diritto non c'è altra legge, ognuno viene lasciato al proprio arbitrio.)

In modo del tutto diverso decide la legge morale. Io devo assolutamente conservare la mia vita come strumento della legge morale. Ma devo parimenti per lo stesso motivo conservare quella altrui, la quale per ipotesi è in pericolo. Ora, la legge morale comanda l'una e l'altra cosa in modo egualmente incondizionato. Io e l'altro siamo entrambi da considerare come strumenti della legge morale, e solo in quanto tali come oggetti di un dovere. Certo, per l'impulso naturale preferisco me stesso, ma tale impulso deve restare affatto da parte: per la legge morale, invece, nessuno di noi due ha [diritto a] preferenze, poichè dinanzi a questa legge siamo entrambi eguali mezzi della stessa ragione.

Ora, secondo la nostra ipotesi, io non posso adempiere il comando della legge morale di conservare me stesso se non a prezzo della vita altrui; e questo è vietato dalla legge morale. Io non posso salvare la vita altrui se non a prezzo della mia; e questo è parimenti vietato dalla legge morale. A ciascun comando della legge sta di fronte, in questo caso, un divieto; i due comandi, quindi, si annullano: la legge tace del tutto, e io, poichè soltanto da essa sono animato, non devo far nulla, ma aspettare tranquillamente il risultato.

Nella nostra dimostrazione ci è accaduto dire: io e l'altro siamo **in egual maniera** strumenti della legge morale. Questa proposizione è stata attaccata, e si è costruita, invece, la teoria che si debba cercare chi dei due sia migliore strumento della legge morale: onde il più vecchio dovrebbe sacrificarsi per il più giovane, il meno abile e il meno ragguardevole per il più abile e il più ragguardevole. — Rispondo: è assolutamente impossibile giudicare dalla conservazione di chi seguirà maggiore o minor bene; poichè nella [universale] connessione quale cosa è più utile e quale meno? Su tale controversia l'intelletto finito non ha voce in capitolo e ogni ragionamento di simil genere è imprudente e temerario: la decisione va lasciata alla Reggenza del mondo, che è fatta di ragione e nella quale da questo punto di vista si ha fede. L'essere finito sa soltanto che egli in ogni momento della sua vita deve operare al fine a cui il dovere lo chiama in quel momento, senza preoccuparsi di sapere quanto bene seguirà dall'opera sua e in qual modo. Qualunque delle due esistenze si salvi, è certo che dalla sua conservazione deve seguirne del bene; perchè il mondo è governato dalla più alta sapienza e bontà. Qualunque delle due esistenze soccomba, la colpa non è sua; essa ha fatto quanto poteva, e per il resto è responsabile la legge morale che regge il mondo, se una tale responsabilità della legge morale potesse darsi.

[Si dirà:] Ma se entrambi aspettiamo tranquillamente il risultato, andremo tutti e due in rovina, quando altrimenti uno dei due potrebb'essere salvato. — [Rispondo:] Anzitutto nessuno di noi due sa questo. Anche dove **noi** non vediamo nessuna via di salvezza, può nondimeno esservene una d'attorno. Inoltre, ammesso pure che entrambi perissimo: e che perciò? non già la nostra conservazione è il fine ultimo, ma l'adempimento della legge morale: e se andiamo in rovina, così è stata la volontà della legge morale; essa si è compiuta, e il nostro fine ultimo è raggiunto.

b) Può darsi il caso che più persone del mio prossimo siano in pericolo del corpo e della vita; è mio dovere salvarle; ma io non posso salvarle tutte, o almeno non posso salvarle tutte in una volta; con qual criterio deve procedere la scelta?

Mio fine è, e deve necessariamente essere, questo: salvarle tutte;

poichè tutte sono strumenti della legge morale, e non c'è da fare qui nessuna differenza tra loro. Ma, se voglio salvarle tutte, porterò aiuto prima a quelle che sono nel pericolo più imminente, perchè esse non possono conservarsi più a lungo senza un immediato soccorso estraneo, comunque derivi la maggiore imminenza del loro pericolo, sia dalle circostanze, sia dalla loro propria debolezza e invalidità, come, per es., nel caso di bambini, malati, vecchi. Se tra esse ve ne sono tali, la cui cura e assistenza è in modo speciale affidata a me personalmente — **i miei cari** —, queste debbono avere la preferenza: però, si noti bene, non per amor naturale, patognomonico, ovvero per riguardo alla mia propria felicità — motivi siffatti sono riprovevoli —, ma perchè la loro salvezza è mio dovere particolare, e il dovere particolare va sempre innanzi al generale. Quando manchino simili ragioni di scelta, allora io salvo il primo che posso, il primo che vedo. — Sottigliezze sopra la maggiore importanza di questa o quella vita anche qui non trovano luogo, perchè intorno a ciò non posso saper nulla.

c) Se io, o un altro — poichè ciò deve valere per me completamente lo stesso —, sia aggredito nel corpo e nella vita da una forza nemica e ingiusta, in qual misura mi è lecito, con la difesa di me stesso o dell'altro, mettere in pericolo la vita dell'aggressore? È dovere assoluto difendere la vita dell'aggredito (sia **io** l'aggredito o un altro, e perciò comprendo entrambi in questo medesimo vocabolo); ma non cessa perciò il dovere di risparmiare e conservare la vita dell'aggressore. Il mio fine, quindi, non può essere mai di **uccidere** chi assale, ma soltanto di **disarmarlo**; invocherò, in conseguenza, l'aiuto degli altri, se sono vicini, e per tal mezzo l'aiuto dello Stato; mi limiterò soltanto a respingere, per quanto posso, la forza nemica, senza porre in pericolo l'aggressore stesso; e se ciò non mi riesce, lo paralizzerò, lo ferirò, ecc., sempre in modo da non propormi la sua morte. Se, tuttavia, egli rimanesse ucciso, ciò avverrebbe per caso, contro la mia intenzione; e io non ne sarei responsabile.

Si potrebbe però obiettare, e molti moralisti hanno obiettato: resta sempre vero che ho messo in pericolo la vita dell'aggressore; se la cosa riguarda soltanto me e sono io l'aggredito — (quando

l'aggressione riguarda altri questo ragionamento urta troppo il comune sentimento morale) —, perchè non muoio, piuttosto che mettere in pericolo un altro? — Per rispondere in modo fondamentale e chiaro, a tale obiezione, paragono il caso supposto adesso col caso di necessità discusso poc'anzi. Là, come qui, era dovere per me conservare la mia vita; soltanto che là non potevo salvarla a spese della vita altrui. Ora, tra i due casi vi è anzitutto questa grande differenza, che là ho la convinzione che, facendo qualche cosa [per salvare me], l'altro deve morire; qui, invece, nè è necessario nè è prescritto che l'altro muoia. Là la vita dell'altro sta in mano della natura, la quale, nella mia convinzione, certamente gliela toglie, qualora io faccia qualche cosa [per salvare me]; qui, invece, la vita dell'altro sta in mio potere, potere regolato da un concetto-fine liberamente modificabile; e io non voglio assolutamente uccidere l'altro, e non presuppongo nè prevedo che lo ucciderò. — Inoltre — e questo è decisivo — il dovere di agire qui [per la mia difesa] si fonda non solo sull'obbligo che ho di conservare la mia vita, ma anche sull'obbligo di non permettere in nessun modo qualche cosa che è vietato dalla legge morale, l'assassinio, cioè, di me o di un altro. Quel che la legge morale assolutamente proibisce, l'uomo moralmente buono non deve a nessun costo lasciar accadere; perchè la sua volontà è la volontà della legge morale stessa. Il che non ha luogo affatto nel caso di necessità trattato prima: ivi nulla d'immorale dev'essere impedito, perchè nulla d'immorale avviene.

Non appena l'aggressore sia disarmato, cessa per me il dovere della violenza. Da questo momento non devo adoperare verso di lui che argomenti ragionevoli. Quanto va fatto ancora [in tal caso] sia per promuovere la pubblica sicurezza, sia per dare esempio agli altri, sia perchè l'aggressore stesso non cada più in simili colpe, spetta allo Stato, nelle cui mani egli è ormai consegnato. Lo Stato è il suo giudice; in nessun modo io o altra persona privata.

B) La conservazione delle proprietà di più individui è in conflitto e quella dell'una sembra annullare quella dell'altra.

La mia proprietà e la proprietà dell'altro sono parimenti in pericolo. — In tal caso la mia ha necessariamente la preferenza;

perchè naturalmente per il primo io noto il pericolo che essa corre e per il primo ricevo il comando della legge morale di salvarla; e chi ha già il suo determinato incarico non può fare nel medesimo tempo niente di più. Inoltre assai naturalmente presuppongo che l'altro, la cui proprietà corre uguale pericolo, farà lo stesso come me. — Senonchè devo essere sicuro, dinanzi alla mia coscienza, che la preferenza da me data alla mia proprietà derivi realmente da un sentimento del dovere e in nessun modo da egoismo. Io devo salvare il mio, non in quanto mio, ma in quanto patrimonio comune della ragione. Se io abbia salvato la mia proprietà soltanto sotto quest' ultimo rispetto, si rivelerà assai facilmente se in seguito la considero davvero a questa maniera: se sono pronto, cioè, a servire e aiutare con essa il mio prossimo infelice, e a dividere con lui, per quanto mi è possibile, la proprietà salvata.

La semplice **possibilità** che la proprietà mia corra pericolo non mi assolve dal dovere di salvare quella altrui, che trovasi in pericolo **reale.** Il che si chiarisce così: finchè il pericolo della mia proprietà è soltanto possibile, io non ho nulla da fare; dovrei, quindi, rimanere ozioso e riposare; ma io non debbo mai riposare dove il dovere comanda.

È assolutamente immorale preservare la proprietà propria a spese dell'altrui: allontanare un pericolo che minaccia la nostra, riversandolo in tutto o in parte su quella di un altro. Se il pericolo fosse toccato a un altro, questi avrebbe dovuto sopportarlo, e noi avremmo dovuto dargli aiuto a sopportarlo; ma ora esso è toccato a noi, non a lui. L'uomo moralmente buono vede in ciò una disposizione della Provvidenza: egli combatte il pericolo meglio che può, ma non riversa sopra altri ciò che la Provvidenza mandò **a lui.**

La vita sta al disopra della proprietà, essendo la vita condizione della proprietà, non già la proprietà condizione della vita. È da preporre, quindi, la salvezza della vita del nostro prossimo alla salvezza della sua proprietà, la sicurezza della nostra vita alla salvezza della proprietà altrui e della nostra: questo allorchè il pericolo proviene semplicemente da una forza naturale irragionevole. In quali limiti la relazione si modifichi e come si modifichi, allorchè

il pericolo proviene dall'ingiustizia di esseri ragionevoli, è cosa che vedremo.

C) La mia proprietà, o la proprietà altrui — la quale deve avere interamente lo stesso valore per me — è violentemente assalita da esseri ragionevoli. In tal caso non basta fare soltanto in modo che la proprietà sia conservata, come quando il pericolo le veniva dalla natura irragionevole, ma in modo che qualche cosa di assolutamente contrario al diritto e al dovere venga impedito. La volontà della legge morale è la volontà dell'uomo moralmente buono stesso; ciò che quella proibisce, quindi, questi non può nè deve permettere. Dunque, è un dovere assoluto impedire la ruberia, **in quanto essa sta assolutamente contro la legge morale** e in quanto ognuno può categoricamente affermare che essa le sta contro. — Non si dimentichi quest'ultima restrizione. L'assalto alla proprietà altrui sta assolutamente contro la legge morale solo in quanto l'assalitore ha riconosciuto la proprietà altrui come tale, e si trova quindi col proprietario in convenzione di proprietà. La ruberia, quindi, è assolutamente contro il diritto e immorale, se avviene tra concittadini di un medesimo Stato, ovvero tra cittadini di Stati in pace tra loro; non è assolutamente contro il diritto nè immorale, se avviene da parte di un nemico armato. Poichè in tal caso c'è una contesa di diritto tra gli Stati belligeranti, e dinanzi al giure straniero è problematico da qual parte stia il diritto: in tal caso, quindi, nessuno [dei due] ha il diritto di sentenziare, finchè l'altro non riconosca il suo tribunale.

Io devo impedire la ruberia; questo è assolutamente comandato. Di qual mezzo posso servirmi a tal fine? in che misura posso adoperare la forza? e sino a qual punto esporre la stessa mia vita e la vita altrui?

a) Sia il caso di tal natura che lo Stato, se non sul momento, almeno dopo, possa venire in aiuto; allora l'azione ingiusta può essere completamente annullata dallo Stato; è quindi [mio] dovere non far nulla immediatamente, non porre in pericolo nè me nè l'aggressore, ma notificare la cosa allo Stato. Da che, peraltro, sia condizionato quest'ultimo atto, e che cosa debba farsi ancora prima della denunzia, vedremo meglio in seguito.

Questo caso si verifica o quando la proprietà rubata è riconosciuta e garantita immediatamente dallo Stato, ovvero quando ci è nota la persona dell'aggressore. In quest'ultima eventualità, però, è necessario, e quindi doveroso, provvedersi delle prove occorrenti per lo Stato.

b) Ma non si verifichi nessuna delle due eventualità accennate. Allora, se non mi oppongo subito, l'intenzione ingiusta si attua e, per quanto posso prevedere, riesce al suo fine: è un dovere, quindi, opporvisi con la forza; ma con tutte le precauzioni raccomandate per la difesa del corpo e della vita. Se l'aggressore resiste, si ha una lotta per il corpo e per la vita; la mia vita è aggredita, e il caso rientra sotto le regole già date a proposito di una simile aggressione: ora io non difendo più la mia proprietà, ma il mio corpo con pericolo del corpo dell'aggressore.

Si potrebbe tuttavia obiettare: ma io stesso ho portato le cose a tal punto con la mia violenta opposizione; io stesso ho trasformato una lotta per la semplice proprietà in una lotta per il corpo e per la vita. — A ciò rispondo: in questo caso non potevo mai permettere una tranquilla ruberia; avrei agito contro il dovere. Nè, inoltre, potevo o dovevo mai presumere che l'aggressore non si lascerebbe respingere, perchè ovunque debbo aspettarmi che la legge morale sia osservata, non già che sia violata. S'intende, poi, che io lo abbia prima sconsigliato dal suo proposito con argomenti ragionevoli. Se una lotta per il corpo e la vita è sorta, la colpa è tutta dell'aggressore; egli avrebbe dovuto lasciarsi distogliere dalla sua impresa soltanto a cagione della mia resistenza.

c) Per quanto concerne la denunzia allo Stato, non solo nei casi addotti ma in genere, ecco le prescrizioni della legge morale.

Dove la legge richiede la denunzia, ivi è doveroso farla, perchè è un dovere l'obbedienza allo Stato.

Dove è lasciato al mio arbitrio il querelarmi o no — e a tal riguardo lo Stato ha i suoi limiti: nelle cose private, per es., ossia per quel che accade in casa e si riferisce alla proprietà assoluta, vale il principio: dove non c'è il querelante, ivi non c'è il giudice —, dove, dico, la querela dipende dal mio arbitrio, la moralità esige che io non mi quereli subito su due piedi. La ragione di ciò è

questa: lo Stato non si mette a persuadere; si riconosca o no la giustizia e l'equità della sua sentenza, bisogna nondimeno sottoporvisi, ed essa viene eseguita con la forza fisica, in quanto lo Stato tratta l'uomo non come un essere ragionevole, ma come pura forza naturale, che dev'essere rimessa entro i suoi limiti: e in ciò ha pieno diritto, poichè a tale scopo esso è istituito. Ora, negli **affari privati** lo Stato agisce a mio nome, perchè chiamato e autorizzato da me, e non agirebbe se non lo avessi chiamato. Quel che esso fa, quindi, deve attribuirsi a me. Ma **io** debbo trattare il mio prossimo come un essere ragionevole, e non già come pura forza naturale, quando nella prima maniera sia possibile riuscire con lui a qualche risultato. Io, dunque, debbo tentare, prima ancora della querela, se per avventura, mediante argomenti ragionevoli, possa indurre il mio oppositore a riconoscere il proprio torto e a decidersi a ciò spontaneamente e di buon grado.

Se questi argomenti non giovano a nulla, allora il querelarsi è un dovere, perchè l'azione ingiusta assolutamente non deve aver esito, dev'essere invece mandata a vuoto. — Si potrebbe domandare: ma da qual momento so io che gli argomenti non giovano a nulla, e come posso io sapere che essi non gioveranno? Non rimane, quindi, sempre doveroso continuarli infaticabimente? — Rispondo: qui si tratta di una riparazione e di un indennizzo, che deve pur farsi una buona volta nel tempo; posso, perciò, indubbiamente stabilire un determinato tempo a me stesso e all'altro. — Se questi, su mia querela, è costretto dallo Stato a risarcire e indennizzare, io posso sempre anche allora, e rimane sempre anche allora doveroso per me, portarlo, mediante argomenti, almeno a questo, che egli riconosca d'ora innanzi per giusto e ragionevole quel che in seguito a questa sentenza [coercitiva] non può più fare liberamente, e sottoponga così anche la sua volontà a quella giustizia, alla quale sin qui è stato sottoposto per forza soltanto il suo operare esterno.

Devo, dunque, e prima del processo giudiziario e durante e dopo, considerare e trattare il mio oppositore sempre come una persona ragionevole e morale. Parimenti, secondo che vedemmo già sopra, anche se io sia impegnato con qualcuno in una lotta per il corpo e la vita, devo cercare di salvarlo come un possibile stru-

mento della legge morale. E perciò abbiamo qui l'occasione di parlare dell'**amore verso il nemico**; intorno al quale per sè stesso non sarebbe da discorrere in modo particolare, poichè, e lo vedremo, tutto ciò che è da dire in proposito si ritrova già nei principî generali finora esposti. Soltanto per chiarire alcuni malintesi su di esso, tocco ora questo punto.

d) L'amore patognomonico, una speciale inclinazione per questa o quella persona, non è morale; è soltanto naturale. Esso non può nè deve essere la forza motrice delle nostre azioni. Si è abbastanza d'accordo su questo, che un tale amore verso il nemico non è comandato; e se alcuni dicono che non è comandato perchè in generale non sarebbe possibile, la ragione addotta non è giusta. Per qual motivo non dovrebb'essere possibile? Non si dovrebbe, dunque, poter provare una speciale inclinazione, proveniente da qualche impulso naturale, verso persona che forse ci odia e perseguita, soltanto perchè quella inclinazione non è reciproca? No, l'amore verso il nemico non è comandato semplicemente **per questo**: perchè non ha niente di morale e di dipendente dalla nostra libera volontà, ma si fonda sul puro impulso naturale.

Tuttavia è in errore, d'altra parte, anche chi afferma che con quel comando non viene imposto nessun sentimento interno verso il nemico, ma soltanto un atto esterno; chè si deve soltanto agire **come** se si amasse il nemico, comunque si possa sentire verso di lui nel cuore. Ciò è falso, perchè nessun'azione è morale quando non scaturisca da un sentimento interno; allora verso il nemico non sarebbe comandata che la pura legalità, la quale non è mai prescritta immediatamente dalla legge morale.

La soluzione del problema sta brevemente in quanto segue. Nel campo della legge morale non c'è altro modo di considerare il mio prossimo se non come uno strumento della ragione. Ma è assolutamente necessario e doveroso per me riguardare sotto questo aspetto ognuno senza eccezione, anche se i suoi atti per il momento facciano ritenere il contrario. Anche se egli non sia ora uno strumento della ragione, non mi è lecito assolutamente rinunziare mai alla speranza che egli possa diventarlo; come è stato abbastanza dimostrato sopra. Ciò vale altresì per il mio avversario. Io debbo amarlo,

ossia crederlo capace di miglioramento: e mostrare questo amore col fatto, lavorando cioè con tutte le forze al miglioramento di lui.

Inoltre, il che è da notare specialmente, l'uomo morale non ha nessun nemico personale e non ne riconosce nessuno. In genere nulla sta contro a lui, nulla egli odia e nulla cerca d'impedire, tranne il male, semplicemente perchè è male. Che questo male venga diretto contro lui, o contro qualcun altro, per lui è tutto lo stesso; perchè egli considera sè assolutamente nulla più di quello che ciascun altro è per lui: uno strumento della legge morale. Non c'è nessuna ragione per la quale egli debba pensar peggio e disperare di chi attraversa il passo precisamente a lui, che non di chi intralci la via a qualsiasi buona causa. Chi sente più viva un'offesa soltanto perchè è toccata **a lui**, stia pur sicuro che è un egoista e ancora assai lontano dal vero sentimento morale.

D) Quantunque non sia da trattare qui il dovere della veridicità, perchè su di esso non può nascere nessuna collisione, tuttavia da esso deriva qualcosa di cui dobbiamo tener conto: **onore e buona fama.**

Onore e buona fama in senso morale è l'opinione degli altri, a nostro riguardo, essere ben possibile che noi, nelle nostre azioni in generale e specialmente nello scambio di azione con essi, non ci proponiamo se non il giusto e il buono. Questa opinione ognuno deve avere di ogni altro, come risulta da quanto si è detto sopra; poichè ognuno deve ritenere ogni altro per un possibile strumento della legge morale; e deve mantenere tale opinione sino a che, per il presente, non sia dimostrato il contrario; sebbene, anche in tal caso, non debba deporre la speranza che in avvenire l'altro possa farsi questa massima. Da tale opinione degli altri su di noi è condizionato il nostro influsso su di essi, ed è perciò nostro dovere conservarcela e difenderla. — Una decisa indifferenza verso tutte le male voci che vengono portate in giro a carico nostro, significa indifferenza e disistima verso gli uomini, sui quali pur dobbiamo agire, indifferenza e freddezza riguardo alla nostra destinazione morale e, quindi, un modo di pensare assai riprovevole. Per seguire la via naturale di essere indifferente ai giudizî altrui, non occorre nessuno sforzo speciale. Basta conoscere un po' più da vicino gli

uomini com' essi comunemente sono, per non attribuire un gran valore ai loro giudizî. Ma l'uomo morale non lascia assolutamente sorgere in sè questo disprezzo; negli uomini egli guarda sempre piuttosto quel che **debbono** essere e divenire, che non quel che attualmente sono.

Ora, se taluno ha attaccato il nostro onore e noi non possiamo difenderlo altrimenti che rendendo noto anche ciò che è dannoso al diffamatore, è nostro dovere far così. È, per es., nostro dovere dire e dimostrare che l'altro ha detto il falso. Si è qui come nel caso di dover difendere la vita e la proprietà contro un attacco ingiusto. Dobbiamo difenderci anche col pericolo dell'aggressore.

§ 25.

Del dovere di diffondere e promuovere immediatamente la moralità.

Abbiamo veduto fin qui che è dovere il rispettare e promuovere la libertà del nostro prossimo, essendo noi tenuti a considerare ognuno, che semplicemente abbia aspetto umano, come uno strumento della legge morale. Gli uomini fuori di noi, in genere, e la loro libertà, in ispecie, sono per noi oggetto di dovere, soltanto in base a quella considerazione; altrimenti non sarebbero nulla più che oggetti privi di ragione, da poter trattare a nostro arbitrio e far servire di mezzo ai nostri fini. Siamo perciò obbligati, quando operiamo su di loro, a riguardarli come esseri morali, e solamente questa maniera di riguardarli determina la nostra maniera di operare rispetto a loro. Ne risulta già chiaro che dobbiamo lavorare affinchè si abbia degli uomini la giusta veduta suddetta e affinchè la loro libertà, che noi dobbiamo rispettare e promuovere, sia da essi applicata all'attuazione del fine della ragione. È facile, invero, dimostrar ciò anche immediatamente. La volontà dell'uomo moralmente buono è la volontà della legge morale stessa. Ora questa legge vuole la moralità di tutti gli esseri ragionevoli; altrettanto, deve volere, quindi, l'uomo moralmente buono. Ma la sua volontà non può essere una volontà inefficace, impotente; perchè egli, come in-

dividuo e in quanto ha una forza nel mondo sensibile, è strumento della legge morale. Perciò necessariamente cercherà con tutte le sue forze di attuare tale sua necessaria volontà.

La dimostrazione, dunque, che è assoluto e universale dovere il diffondere e promuovere la moralità fuori di noi, non presenta la menoma difficoltà.

È un pò più difficile, invece, stabilire in qual modo la cosa sia possibile.

Infatti: si deve chiamare morale soltanto quel che proviene da una propria decisione libera senza la più lieve costrizione e senza il più piccolo motivo esterno. Sembra perciò impossibile che la moralità venga comunicata, e che in riguardo a essa un uomo possa portare a un altro il più tenue aiuto dal di fuori. Il comando di propagare la moralità, per conseguenza, appare assolutamente vuoto e ineseguibile; e accanto a esso ci sembra non rimanga che un'impotente desiderio: poichè come potremmo noi promuovere la moralità se non mediante un'azione sensibile, e come potrebbe mai l'azione sensibile muovere la libertà? Questo, infatti, è innegabilmente vero sotto più rispetti che vogliamo menzionare.

I.

Anzitutto non può mai venire in mente a uno spirito morale di portare gli uomini alla virtù mediante mezzi coercitivi, mediante l'annunzio di premi e di castighi che o applicherà egli stesso, come farebbe lo Stato o altro strapotente dominatore, ovvero che egli promette e minaccia in nome di un Essere onnipotente suo intimo. Tutte le azioni derivanti da motivi di tal genere sono assolutamente destituite di moralità. Ma poichè si cerca ancora sempre d'indebolire e limitare questo principio e di mantenere in piedi con ogni sorta di pretesti il sistema di una virtù a base di ricompensa e punizione, così voglio dimostrare con tutto rigore la mia tesi.

Ogni impulso alla felicità si basa sopra un impulso naturale. Io voglio questo o quell'oggetto, perchè nella mia natura c'è una inclinazione; e non voglio questo o quell'oggetto, perchè nella mia natura c'è, invece, un'avversione. Se s fa uso di tale impulso per indurmi

a certe azioni, queste si riducono a condizioni per il soddisfacimento di quell'impulso naturale: ed è chiaro, quindi, che il soddisfacimento dell'impulso naturale rimane **l'ultimo fine** delle mie azioni; e le azioni stesse sono soltanto i mezzi a tal fine, e soltanto così sono da me considerate. Ma l'essenza dell'immoralità sta appunto nel porre come fine ultimo del mio agire il soddisfacimento dell'impulso naturale, mentre invece la legge comanda che io subordini in tutto e per tutto tale impulso a un impulso superiore. Sopra una simile via, dunque, non sono stato reso niente affatto morale, sono stato, anzi, più che mai confermato nella mia immoralità, in quanto quest'ultima viene autorizzata con qualcosa a cui si dà il nome di dottrina morale — e che si spaccia per ciò che vi è di più alto e di più santo — e viene altresì rafforzata con l'esercizio. Si annienta in tal modo ogni speranza di moralità, sostituendole addirittura la immoralità ed estirpando, quindi, ogni tendenza a essa e ogni presentimento di essa. Usiamo così con l'uomo il medesimo trattamento che con gli animali. Noi ci serviamo dell'istinto di questi per farne il punto di partenza delle abilità che ci proponiamo; e siamo arrivati così anche rispetto all'uomo al punto da **addestrarlo** soltanto, anzichè **coltivarlo.**

Perciò ci si astenga finalmente da quella scappatoria, altrettanto indeterminata e superficiale quanto dannosa e sradicatrice di ogni vera moralità. " La ricompensa non dev'essere l'unico fine del virtuoso; soltanto che egli deve proporsi per fine **anche** essa; ovvero: La ricompensa non dev'essere fine **capitale,** ma soltanto fine **accessorio** „. Assolutamente no; la ricompensa non dev'essere **affatto** un fine. Ogni azione derivante da speranza di premio o da timore di castigo è assolutamente immorale.

Nè si dica: " Soltanto in principio vogliamo servirci di questo mezzo, finchè con esso non abbiamo reso gli uomini più capaci di moralità pura. Con l'uso di tale mezzo voi non iniziate punto un sentimento morale, non fate, invece, che continuare l'antica tendenza immorale e l'alimentate e la coltivate proprio con cura: e anche tutto il vostro pretesto, per cui gli uomini in un certo stato non sarebbero capaci di moralità pura, è meramente immaginario, e la vostra distinzione tra una moralità pura e una non pura è senz'altro

assurda. Non si dànno due moralità, ma soltanto una; e quella che non nasce esclusivamente dalla rappresentazione del dovere, non è punto moralità. Qui, infatti, si parla soltanto del **sentimento** [morale] e non già della compiutezza o incompiutezza dell' **attuazione** di questo sentimento nell' operare reale.

II.

Tanto meno si può costringere alla moralità con la convinzione teoretica.

Anzitutto alla stessa convinzione teoretica non si può essere costretti: giusto principio, questo, che spiega molti fenomeni nell' uomo, ma che i filosofi di professione raramente prendono a cuore, perchè per esso sarebbero disturbati nell' illusione di potere con i loro sillogismi migliorare e convertire l' uomo. Nessuno viene persuaso, se egli non entra in sè stesso e non sente internamente l'accordo di sè con la verità propostagli; il quale accordo è un sentimento del cuore (*Affekt*), non già una conclusione dell' intelletto. Quest' attenzione sopra noi stessi dipende dalla libertà e lo stesso consenso, quindi, è dato liberamente, mai ottenuto a forza. (Con ciò non è detto che noi si possa liberamente persuaderci di tutto quel che si voglia; soltanto della verità possiamo persuaderci e voler persuaderci; ma anche di essa non si è costretti a persuadersi; la cosa dipende dalla buona volontà. La persuasione è un agire e non un patire della ragione, la quale con un atto della auto-attività propria si **sottomette** alla verità. La convinzione di principî che urtano con le nostre passioni presuppone già una buona volontà dominante; la quale, perciò, non può essere prodotta a sua volta da quella convinzione.

III.

Poichè, tuttavia, siamo nella necessità di attenerci all' influsso [esercitato] mediante argomenti di ragione, il quale non può avvenire per altra via che quella del ragionamento teoretico, abbiamo trovato per il momento almeno questo: tale influsso presuppone

già, nell'oggetto a cui si dirige, [ossia nell'essere ragionevole], il principio del bene, e quindi, ogni promozione della moralità sarebbe impossibile, se non fosse dato presupporre con ferma fiducia ovunque un tale principio.

Ed è facile, invero, dimostrare, che esiste nella natura umana qualcosa d'inestirpabile, a cui può sempre riannodarsi l'educazione alla virtù, cioè: il sentimento *(Affekt)*, della stima. Questo sentimento può trovarsi inusitato e senza sviluppo nell'anima, — ma non può essere nè sradicato da essa, nè indirizzato a qualcosa che gli sia estraneo. È possibile amare, cercare, bramare il piacere dei sensi, e provare soddisfazione a goderlo; ma non è mai possibile farne oggetto di stima: un tal sentimento non ha qui applicazione di sorta. — Appena trova il suo oggetto, invece, esso si manifesta immancabilmente: tutto quel che è degno di stima viene sicuramente stimato. La prima regola per la propagazione della moralità sarà dunque la seguente: " mostra al tuo prossimo cose degne di stima ", e a tal riguardo è difficile mostrargli altro di più conforme allo scopo, che la nostra propria maniera morale di pensare e la nostra condotta morale. Segue di qui il dovere del **buon esempio.** — Ritornerò su questo punto, e continuo ora nella serie delle conseguenze logiche. — Il primo grado della coltura morale è lo sviluppo della stima.

IV.

Posto che l'uomo è costretto a stimare qualcosa fuori di sè, si sviluppa in lui l'impulso a stimare sè stesso. L'impulso all'autostima, appena che il sentimento della stima sia destato da qualcosa fuori di noi, è inestirpabile dalla natura umana al pari dell'amor proprio. Disprezzare freddamente sè stesso, ritenersi tranquillamente per un indegno e un miserabile, è cosa che nessun uomo sopporta: ma è parimenti impossibile che egli stimi sè stesso quando è spregevole.

Ora, con ciò lo stato morale dell'uomo spesso non viene menomamente migliorato, anzi assai più spesso finanche considerevolmente peggiorato. Per sottrarsi all'insopportabile tormento del-

l'autodisistima, si battono due strade; sovente entrambe insieme. L'uomo cerca di sfuggire a sè stesso, perchè ha paura di sè al proprio cospetto; evita bene di rivolgere uno sguardo nel suo interno, perchè questo non gli mostra se non oggetti strazianti; pur di sottrarsi a sè stesso si dissipa maggiormente negli oggetti del mondo esterno. Egli addormenta la propria coscienza. Ma poichè, peraltro, questo mezzo non gli giova interamente, cerca di liberarsi dalla stima a cui è costretto verso qualcosa fuori di lui, e dalla conseguente disistima verso sè stesso, sforzandosi di convincersi di questo: la sua stima non essere che stoltezza e fanatismo; non esistere in generale nulla di stimabile, nobile e sublime; tutto ridursi soltanto ad apparenza e illusione; nessun uomo essere migliore di lui; e l'umana natura in generale non essere migliore. — Vano è l'affaticarsi a confutare questo sistema mediante argomenti di ragione. Esso ha il suo fondamento non già nell'intelletto, ma nel cuore. Bisognerebbe anzitutto che questo fondamento fosse sradicato dal cuore, e che tali uomini fossero liberati dal timore e dalla vergogna [che provano] dinanzi a sè. Essi sono in conflitto con ogni bene, perchè sono in conflitto con sè stessi. Si cominci col riconciliarli con sè stessi, si mostri cioè loro che non sono invero così privi di ogni bene, come si credono; si riconducano al principio del bene [esistente] in loro stessi.

L'immoralità, dunque: o è completa rozzezza, e questa va educata col mezzo già indicato, insegnando cioè all'uomo semplicemente a stimare qualche cosa; ovvero è disperazione in sè stesso, e allora si mostri all'uomo che almeno altri non disperano di lui; gli si faccia notare la nostra fiducia, e, quando si abbia a trattare in particolar modo con lui, si desti la sua attenzione sopra il bene [che porta] nascosto entro sè. Colui, al quale gli altri dimostrano fiducia, presto ne avrà un poco anch'egli in sè stesso; [ma] colui, del quale tutti all'intorno disperano, deve bene anch'egli cominciare a disperar di sè.

Per tal modo nella nostra teoria tutto è connesso, e un anello si riattacca all'altro. Fu già dimostrato sopra come sia assolutamente contrario al dovere il disperare nel proprio animo del miglioramento di qualsiasi uomo. Ciò che allora appariva come un dovere interno e una regola delle nostre azioni esterne, riappare qui come un

mezzo per la promozione del fine a noi assegnato, ed è doveroso mostrare quella interna fiducia anche esteriormente in modo ben deciso.

Il buon principio che si ritrova in tutti gli uomini, e che in nessuno può essere estirpato, è appunto la possibilità di stimare qualcosa disinteressatamente, senza nessuna considerazione di vantaggi, e quindi per una ragione puramente **a priori**; è inoltre l'impulso a stimarsi, e l'impossibilità che taluno cada nella bassezza di disprezzare freddamente e tranquillamente sè stesso. Si riportino gli uomini a questo principio; si mostri loro che esso sta a base della loro propria condotta. Così, si dica, per es., a coloro che negano in modo assoluto la possibilità di un impulso disinteressato nell'uomo, a un Helvetius e suoi simili: " Voi avete scoperto, come ci notificate, che gli uomini sono mossi soltanto da egoismo, e che s'illudono grossolanamente quando si ritengono capaci di altri impulsi. Orbene, ciò è buono per voi; utilizzate questa scoperta il meglio che potete e continuate la vostra strada. Ma perchè ci comunicate la vostra scoperta? se tutti gli uomini, e quindi anche voi, possono operare soltanto per egoismo, che cosa potete guadagnare con tale comunicazione, o quale danno allontanate con essa da voi? Se quell'illusione arreca danno, almeno a voi non ne arreca nessuno, poichè, come assicurate, vi siete completamente liberati da essa. E il nostro danno che male vi fà? E che v'importa se altri attorno a voi ricevono danno? Rallegratevene piuttosto, e traetene tutto il profitto possibile. Inoltre, a quanto ci sembra, vi apporterebbe un utile immediato che tutti, tranne voi, rimanessero in tale errore; e se foste coerenti, dovreste far di tutto per mantenere e propagare quell'errore. Poichè voi ottenete così, col pretesto della virtù e dell'utilità comune, un mezzo per guadagnar noi ai vostri fini reconditi; la qual cosa non vi sarà più così facile, se francamente ci annunziate come ultimo fine la vostra utilità privata. Breve, poichè voi nessun vantaggio potete ricavare dalla comunicazione della vostra scoperta, la vostra asserzione [che gli uomini sono mossi soltanto da egoismo] contraddice sè stessa ".

Anzi, quel che è più, voi ci comunicate la vostra scoperta non già del tutto indifferenti se noi l'accettiamo o no, ma vi fate un'in-

combenza urgente di persuaderci, e difendete il vostro principio con tutto il calore possibile. Ora, donde può nascere questo interesse? Se quella illusione [che gli uomini hanno di ritenersi capaci di impulsi diversi dall'egoismo] è veramente così disprezzabile, come voi affermate, perchè vi ci opponete con tanto ardore e forza? Lasciatela, invece, cadere in sè stessa. — Dunque, la vostra condotta assolutamente non si comprende, se non siete spinti da qualche altro motivo che non l'egoismo. Quale potrebb'essere questo altro motivo? Non sarà difficile mostrarvelo.

A voi importa tanto persuaderci della vostra opinione non già affinchè nel nostro operare ci regoliamo in conformità di essa, la qual cosa dovrebb' essere assai inopportuna per voi, ma affinchè aiutiamo a confermare con la nostra convinzione la vostra. Gli è che non siete ben certi della vostra tesi, checchè vogliate dire, e desiderate completare appieno col nostro consenso la convinzione che manca in voi stessi.

Inoltre vi domando ora: Perchè volete essere così ben certi della vostra tesi? Se il puro egoismo è la molla motrice delle vostre azioni, quale vantaggio potrebbe derivarvi da questa completa certezza? Voi siete ancora una volta incoerenti. Volete essere ben certi della vostra tesi, perchè altrimenti dovreste disprezzarvi e considerarvi come peggiori degli altri uomini; come peggiori e più indegni di quanto comporti la vostra natura. Desiderate, quindi, di poter stimare voi stessi; e avete, per la vostra condotta, un principio più alto del puro egoismo; e siete migliori di quanto voi stessi pensiate.

Voialtri, poi, che non siete in questo caso, voialtri che non manifestate l'opinione del vostro cuore, ma accuratamente la tenete chiusa nel vostro interno, e ostentate nelle azioni fini stimabili che non avete, perchè fate così? Se con ciò volete semplicemente ingannare il prossimo, per potervene servire meglio a promuovere i vostri fini, allora riconoscete col vostro operare che vi è negli altri uomini una molla più alta e più nobile dell'egoismo, poichè vi servite di questa, vi basate su di essa, e in conformità di essa prendete le vostre misure. Ancora una volta, quindi, la vostra opinione, che non vi sia nella natura umana nulla di più alto dell'egoismo,

contraddice alla vostra condotta, la quale presuppone qualcosa di più alto e procede bene secondo questo presupposto. Almeno nel [vostro] operare — e nell'operare si svela più sicuramente il nostro interno — voi non potete a meno di riconoscere un principio superiore nell'uomo; e questo principio potete avere soltanto da voi stessi, dal vostro profondo sentimento, e soltanto così potete trasferirlo in altri. Anche voi, dunque, non siete così privi di ogni bontà, come avete creduto.

In una parola: non c'è uomo, per quanto poco coltivato — non si parla qui del rozzo uomo di natura, sulla cui formazione è stato già discorso sopra — il quale non compia talvolta azioni che è impossibile spiegare col puro principio dell'amor proprio egoistico, o col presupposto di questo principio negli altri. Sopra tali azioni e sul principio che trovasi a base di esse, bisogna richiamare l'attenzione degli oppositori.

E affinchè contro la nostra tesi non si obietti quel che noi stessi abbiamo sopra dimostrato: non potersi cioè imporre la convinzione teoretica e non potersi quindi far conto sicuro di persuadere altri che certamente ancora qualcosa di buono esiste in lui, aggiungo: nel nostro caso si può far conto sicuro su tale persuasione, perchè il cuore di chi dev'essere persuaso è già in precedenza inclinato alle nostre parole. Ciascuno vorrebbe volontieri poter stimare sè stesso, per poco che gli fosse possibile: su ciò è dato fare assegnamento sicuro. Si può quindi certissimamente aspettarsi il suo consenso, quando gli si mostri che almeno le sue disposizioni naturali sono degne di stima.

Sopra questa base possiamo ora costruire a poco a poco una maniera di pensare morale [= un carattere morale].

V.

Noi ritorniamo al punto lasciato dianzi in sospeso nel nostro cammino. Dicevamo dianzi: Per sviluppare il sentimento della stima negli uomini, bisogna mostrar loro qualcosa che sia degno di stima; ma a tal fine non si ha sottomano nessun mezzo migliore che il proprio buon esempio. Nasce di qui **il dovere del buon esempio.**

Assai spesso questo dovere è stato del tutto malinteso, quasi che si potesse essere obbligati a fare la tale o la tal'altra cosa, che altrimenti non sarebbe stato necessario fare (per es., andare in chiesa, accostarsi alla comunione e simili), semplicemente per dare buon esempio. Invece, come abbiamo già veduto sopra, nel campo della legge morale non si dànno azioni indifferenti; questa legge abbraccia e determina in modo assoluto tutto quel che può accadere per opera della libertà. Ciò che mi è comandato debbo assolutamente fare per sè stesso, senza nessun riguardo all'esempio; ciò che mi è proibito, debbo assolutamente non fare, parimenti senza nessun riguardo all'esempio. Qualcosa di contrario al dovere dà di necessità un cattivo esempio, e dall'immorale non nasce mai nulla di buono. Ma io non posso fare più di quanto mi è comandato, perchè il dovere assorbe senz'altro tutte le mie forze e tutto il mio tempo. Non ci possono essere, dunque, in nessun modo azioni il cui ultimo fine sarebbe il buon esempio, e che avverrebbero solamente a cagion di questo. Il dovere dell'esempio non riguarda punto la **materia** delle azioni; riguarda forse la loro **forma?** Sì, questo è vero senza dubbio!

Infatti, la legge morale impone come dovere soltanto che il comandato avvenga; se avvenga in pubblico, ovvero in privato, se con la notificazione dei principî secondo cui avviene, ovvero senza tale notificazione, è indifferente in sè e in riguardo alla pura azione. Se si considera, però, che noi dobbiamo dare un buon esempio — il quale naturalmente non può nè deve se non ispirare stima per la virtù — la cosa allora non è più indifferente, ma ci è comandata la più ampia **pubblicità** delle nostre massime ed azioni.

Anzitutto [diciamo] intorno al **carattere interno** di questa pubblicità. Intenzione di essa è suscitare stima per ciò che è stimabile; ma la stima non si può ottenere a forza nè simulare; si produce invece spontaneamente e inavvertitamente. Quindi il virtuoso non deve lasciar apparire una siffatta intenzione; e poichè egli deve lasciar vedere tutto quel che gli sta nel cuore, anche gli altri osservano assai bene quel che realmente vi si trova; il virtuoso [dunque] non deve avere punto quella intenzione in rapporto ai singoli individui. Egli sinceramente lascia che l'intimo del suo

cuore si riveli al di fuori, senza far nulla di più per richiamare su ciò l'attenzione altrui.

Ecco ora il **carattere esterno** dell'uomo aperto. Egli procede diritto per la sua strada, parla e opera dovunque come il cuore gli detta e come egli ritiene doveroso, senza guardare nè a destra nè a sinistra se lo si osservi o no, e senza spiare nè domandare se si dica qualcosa intorno al suo modo di agire; poichè non ha tempo per questo: il suo tempo è tutto occupato nell'adempimento del dovere. Ma appunto per tale medesima ragione egli non si nasconde mai, perchè ha altrettanto poco tempo a pensare alla segretezza e al nascondimento. Tuttavia se si sollevano critiche sopra di lui, egli sa anche replicare a ciascuna critica, e si difende se, secondo la sua convinzione, gli si fa torto, e non cerca scuse alla propria azione, se vien convinto del suo torto. — Non c'è, forse, nessun tratto più bello, in un carattere umano, che la franchezza, e nessun tratto più pericoloso che la cupezza. Un sentire retto e aperto conduce almeno all'onestà, se non fa tutt'uno con essa; ma chi rimane chiuso, ha un segreto orrore della verità, ha qualche profondo difetto che non vorrebbe lasciar scoprire; e non è in grado di correggersi, se prima non depone quell'orrore per la verità.

Il simulatore ha per fine di essere osservato. Si distinguerà facilmente questo carattere da quello della franchezza, sia in altri sia — il che propriamente deve importarci soprattutto — in **sè stesso**, mercè il seguente contrassegno. Il simulatore fa abitualmente preparativi, di cui non ha nessun bisogno per conseguire il suo fine, e che quindi non possono avere altro scopo che dar nell'occhio: l'uomo aperto, invece, non fa nulla più di quanto occorre appunto al conseguimento del suo fine.

L'uomo aperto afferma questa pubblicità anzitutto nelle sue massime. Sua massima dominante dev'essere: adempiere il proprio dovere soltanto per amor del dovere; e di quest'ultimo motivo egli non fa assolutamente nessun segreto. Vergognarsi come di una superstizione della propria sottomissione a qualcosa di più alto e di più grande, volersi erigere a Dio dell'universo, è estremamente indegno. Ed è altrettanto indegno dare un altro nome a ciò che per sentimento del dovere si è fatto, o almeno avrebbe dovuto farsi, in favore

di altri, e metterlo loro in conto come effetto di particolare amicizia, predilezione, generosità, grazia e simili.

La medesima pubblicità l'uomo aperto afferma nel suo operare, come si comprende già da sè, data la pubblicità delle massime; poichè non si hanno massime quando non siano tradotte in azioni, e non si può persuadere nessuno che certe massime sono realmente le nostre se non operando. Il solo chiacchierare intorno alla virtù non giova a nulla e non dà nessun buon esempio, anzi uno assai cattivo, in quanto accresce la mancanza di fede nella virtù. Sotto questo aspetto l'uomo aperto si mostra in particolar modo coerente: i suoi atti sono come le sue parole.

Prospetto dei doveri particolari.

§ 26.

RAPPORTO DEI DOVERI PARTICOLARI A QUELLI GENERALI; E DIVISIONE DEI DOVERI PARTICOLARI.

Circa il rapporto dei doveri particolari a quelli generali, basta ricordare ciò che segue.

Promuovere il fine della ragione è l'unico dovere di tutti: questo contiene in sè qualunque altro; i doveri particolari sono doveri solo in quanto si riferiscono al conseguimento di quel fine capitale. Io devo esercitare il dovere particolare del mio stato e professione non già semplicemente perchè devo, ma perchè al mio posto promuovo così il fine della ragione. Devo considerare il dovere particolare come mezzo all'adempimento del dovere generale di tutti gli uomini, in nessun modo come fine; e nell'adempimento degli obblighi speciali del mio stato e professione fo il mio dovere soltanto e puramente in quanto li adempio **a causa del dovere in generale.** Quindi, la proposizione: ognuno fa il proprio dovere con l'onesto adempimento degli obblighi particolari al suo stato, va intesa con questa restrizione: purchè adempia quegli obblighi non per altro che per dovere e a causa del dovere. C'è luogo, infatti, a pensare molti altri motivi, i quali possono indurre un uomo alla più diligente osservanza di quegli obblighi: per es., predilezione e inclinazione naturale per la propria vocazione, timore dinanzi al biasimo e al castigo, ambizione e simili. Chi è spinto da questi motivi, fa, è vero, **ciò** che deve, e opera **legalmente,** ma non fa **come** deve, e non opera **moralmente.** Ciascuno, dunque, soltanto da sè stesso può rendersi conto dinanzi alla propria coscienza se, nel suo stato, adempia veramente il suo dovere. È questa un'osservazione che riguarda la necessaria **forma** della volontà nei doveri particolari.

Dobbiamo aggiungerne un'altra che riguarda la **materia** della volontà, e mediante la quale otteniamo in pari tempo un criterio con cui ciascuno può conoscere se soddisfi ai proprî obblighi di stato per amore del dovere o no. Cioè: se lo stato o vocazione assolutamente non è fine in sè, ma soltanto mezzo al conseguimento del fine, ne segue che — essendo assurdo porre il mezzo al di sopra del fine — non è lecito, e sta contro il dovere, il sacrificare la virtù al proprio stato o vocazione.

Gli obblighi prescritti dal proprio stato o vocazione, e i diritti che ne condizionano la possibilità, possono talvolta recar danno al fine della ragione. Allora chi fa del proprio stato o vocazione il fine supremo ed esercita quindi il suo ufficio per un motivo diverso dal sentimento del dovere, adempie ugualmente quegli obblighi, [contrarî al fine della ragione] perchè non conosce nessun punto di vista superiore e non sa altro se non che egli deve fare e affermare questo e quest'altro. Chi, invece, considera il proprio ufficio come mezzo, certamente non adempie in tal caso quegli obblighi, perchè ora essi portano non alla promozione, ma piuttosto all'impedimento del fine. Nel corso della presente trattazione applicherò questa osservazione generale ai singoli doveri di stato e di professione in particolare, e mostrerò le sue conseguenze per determinati stati, con che l'osservazione stessa diventerà più chiara.

Riguardo alla divisione del nostro prospetto di doveri particolari, la quale deve fondarsi sopra una divisione delle particolari relazioni umane che si chiamano stati, queste relazioni sono: *a)* o **naturali,** tali cioè che riposano sopra un ordinamento di natura; *b)* o **artificiali,** tali cioè che si basano sopra un'accidentale e libera determinazione della volontà. — Si ode spesso nel linguaggio della vita comune confondere **stato** e **vocazione**; ma il primo vocabolo designa evidentemente qualcosa di più stabile e di più fisso che non il secondo, nel quale si ritrova il segno della libertà e di uno scambio di azione tra esseri liberi. Noi, quindi, senza pretendere nè di affermare che il linguaggio comune l'intenda proprio così, nè di prescrivere leggi al linguaggio comune, possiamo, semplicemente per **questa nostra** trattazione, chiamare **stato** dell'uomo la prima specie di relazioni, **vocazione** la seconda —.

§ 27.

Doveri dell' uomo
secondo il suo particolare stato naturale.

Vi sono, tra gli esseri sensibili e ragionevoli che chiamiamo uomini, soltanto queste due specie di relazioni naturali, entrambe basate sull' ordinamento fatto da natura per la propagazione della specie: la relazione tra **coniugi**, e la relazione tra **genitori e figli.** Dell'una e dell'altra abbiamo ampiamente discorso nella nostra *Dottrina del diritto.* Qui riassumiamo solo e brevemente quanto fu detto là, e per una più larga trattazione rimandiamo a quell' opera il nostro lettore.

A. Relazione tra coniugi.

I.

La relazione tra coniugi, come si è detto, si fonda sull' istituzione fatta da natura di due sessi diversi per la propagazione della specie. Il mezzo di cui la natura si serve qui, come dovunque, per il conseguimento del suo fine tra esseri liberi, è un impulso naturale; e il rapporto di questo particolare impulso con la libertà è quello di tutti gli impulsi naturali, già abbastanza descritto sopra. L'impulso stesso non può essere nè generato nè distrutto dalla libertà: è dato. Solo in quanto l'azione dell'essere libero è immediatamente prodotta dall' impulso, si consegue il fine della natura, e questa regola vale per l' impulso naturale all' unione dei sessi più rigorosamente che per qualunque altro impulso naturale. Il concetto può soltanto impedire o permettere che l' impulso diventi azione; ma estirparlo o sostituirlo, in modo che l'azione sia fondata **immediatamente** nel concetto-fine e non soltanto **per mezzo** del concetto-fine nell' impulso, questo il concetto non può. La specie umana non si propaga secondo concetti e in seguito a libere risoluzioni della volontà.

A prima vista si dovrebbe dunque dire intorno al soddisfacimento di questo impulso naturale quanto è stato detto intorno al soddisfacimento dell'impulso naturale in genere. L'impulso deve esistere in realtà e non deve essere un bisogno artificiosamente creato dalla immaginazione. Il suo soddisfacimento può essere permesso soltanto come mezzo al fine; e il fine immediato è qui la propagazione della specie. Questo fine va riferito a sua volta al nostro fine supremo: che la ragione, cioè, divenga dominante. Di questo impulso, tuttavia, si presenterà ancora un aspetto affatto diverso e assai meno fisico, e perciò il comando di non permettersi il soddisfacimento di esso se non in quanto mezzo alla propagazione della specie deve già fin d'ora limitarsi così: che almeno non debba essere colpa nostra se per tal via non si ottiene questo fine.

II.

La nostra indagine sarebbe terminata e non si avrebbe nessuna relazione coniugale, nè doveri concernenti tale relazione, se il fine della natura [nell'unione sessuale] richiedesse pura **attività** di due persone. È ben noto, e fu or ora nuovamente ricordato, a quali condizioni sia permesso operare su richiesta dell'impulso naturale; ed è altrettanto poco difficile pensare come permesso un libero scambio di azione tra due persone, quando entrambe abbiano acconsentito.

Ora qui la cosa non sta così. Il particolare ordinamento della natura è: che nell'unione dei sessi per la propagazione della specie solamente un sesso si comporti come attivo, l'altro, invece, si comporti semplicemente come passivo. (Una più particolareggiata determinazione di tale ordinamento e la ragione di esso si trova nella mia **dottrina del diritto**). Per questo unico motivo nascono le più delicate relazioni tra gli uomini.

È impossibile che in un essere ragionevole vi sia un impulso a comportarsi soltanto passivamente, a semplicemente abbandonarsi a un influsso estraneo, come mero oggetto di uso. La pura passività contraddice in modo assoluto la ragione e l'annulla. Come è certo, perciò, che la ragione esiste nella donna e ha avuto influsso nella

formazione del suo carattere, così è certo che l'impulso sessuale in essa non può apparire come impulso a una pura passività, ma deve parimenti trasformarsi in un impulso all'attività. Senza pregiudizio per l'ordinamento di natura, il quale infatti deve pur permanere accanto a esso, questo impulso può spingere [la donna] a soddisfare un uomo, non sè stessa, ad abbandonarsi per amor dell'altro, non di sè stessa. Un tale impulso si chiama **amore.** Amore è natura e ragione nella loro unione più originaria.

Non si può dire che sia dovere della donna amare, perchè all'amore è commisto un impulso naturale, non dipendente dalla libertà; ma si può dire che, ove sia anche la più piccola disposizione alla moralità, l'impulso naturale non può apparire se non sotto forma di amore. L'impulso sessuale della donna nella sua brutalità è il più ripugnante e nauseante che si dia in natura; e mostra in pari tempo l'assoluta assenza di ogni moralità. Nella donna l'impurità del cuore, la quale consiste appunto in questo, che l'impulso sessuale si manifesta in lei [illegible] base a tutti i vizî, anche se per altre ragioni non si traduca mai in atti; invece la purità e la castità femminile, la quale consiste appunto in questo, che l'impulso sessuale non si mostra mai come tale, ma soltanto sotto forma di amore, è la fonte di ogni nobiltà e grandezza nell'anima femminile. La castità per la donna è il principio di ogni moralità.

III.

Se la donna si dà per amore a un uomo, di necessità ne deriva moralmente un **matrimonio.**

In primo luogo da parte della donna. Dandosi, ella si dà **interamente,** con tutti i suoi beni, con le sue forze, con la sua volontà, insomma col suo io empirico; e si dà **per sempre.** — Si dà, anzitutto, **interamente:** infatti, ella dà la propria personalità; se eccettuasse qualcosa dalla dedizione, questo qualcosa dovrebbe avere per lei un più alto valore della propria persona, il che sarebbe una estrema svalutazione e avvilimento di questa, tale da non potere assolutamente coesistere con una maniera di pensare morale. — Si

dà, inoltre, **per sempre**, secondo il suo presupposto. Solo in base al presupposto che ella abbia perduto tutta sè stessa, senza restrizione, la propria vita e la propria volontà, nell'uomo amato, e che non possa se non essere di lui, la sua dedizione avviene per amore e coesiste con la moralità. Ma se nell'ora della dedizione ella potesse pensarsi in qualunque tempo altrimenti che **di lui**, in tal caso non si sentirebbe vincolata, il che contraddice al presupposto e annulla la moralità.

Nel puro concetto di amore è implicito quello di matrimonio, nel senso ora indicato, e dire: una donna morale può darsi soltanto per amore, significa dire in pari tempo: ella può darsi soltanto col presupposto di un matrimonio.

[In secondo luogo] da parte dell' uomo. Tutto quanto il carattere morale della donna poggia sulle condizioni da noi mostrate. Ma nessun uomo può pretendere il sacrifizio di un carattere umano. L'uomo, quindi, non può accettare la dedizione della donna se non alle condizioni, in base alle quali soltanto può ella fare quella dedizione; altrimenti egli tratterebbe la donna non come un essere morale, ma come una pura cosa. — Anche se volontariamente una donna si offrisse sotto altre condizioni, l'uomo non potrebbe accettare la sua dedizione, e qui non vale in nessun modo la norma giuridica: a chi è trattato secondo la sua volontà non si fa ingiustizia [= *volenti non fit iniuria*]. Noi non possiamo far uso dell' immoralità altrui — e qui è assoluta perversità — senza che la colpa altrui venga anche a carico nostro.

Da tali premesse consegue che il soddisfacimento dell'impulso sessuale è lecito soltanto nel matrimonio (nel senso della parola da noi indicato), e che fuori di questo, invece, si ha da parte della donna un disprezzo completo del proprio carattere morale, e da parte dell'uomo la complicità in questo delitto e l'approfittarsi di un'inclinazione animalesca. Infatti, tra persone di diverso sesso non è possibile moralmente, per soddisfare il loro impulso, altra unione che quella di un matrimonio completo e indissolubile. Ora, nel matrimonio l'unione sessuale, la quale portà in sè l'impronta della brutalità animale, riceve un tutt'altro carattere, degno dell'essere ragionevole. Il matrimonio è l'intera fusione di due individui ragionevoli in uno; dedi-

zione incondizionata da parte della donna, impegno della più profonda tenerezza e generosità da parte dell'uomo. La purità femminile rimane inviolata anche nel matrimonio, anzi soltanto in esso; la donna non si concede se non all'amore, e nell'uomo stesso l'impulso naturale — che d'altronde egli potrebbe ben confessare a sè — assume un'altra forma: diventa ricambio di amore.

Questa relazione tra coniugi si estende attraverso tutti i loro reciproci rapporti e l'intimità di essa cresce con la durata del matrimonio. La moglie non può mai cessare di dipendere interamente dal suo marito e di perdersi in lui senza riserva se non a costo di dover rinunziare, dinanzi ai proprî occhi, alla propria dignità, e di dover credere che soltanto l'impulso sessuale deve averla spinta alla dedizione, non avendo potuto essere l'amore. D'altra parte il marito non può cessare di ricambiare a lei tutto e più che ella ha dato a lui, di essere degno di stima e nobile, perchè dalla sua condotta dipende non solo la sorte di lei nel tempo, ma anche la fiducia che ella pone nel proprio carattere. — Intorno alla relazione coniugale non vi sono precetti da dare. Se essa è come deve essere, allora è precetto a sè stessa; se non è tale, allora è un unico connesso delitto, non suscettivo affatto di miglioramento mediante regole morali.

Voglio soltanto accennare una conseguenza.

È assoluta destinazione di ciascun individuo dei due sessi contrarre matrimonio. L'essere umano fisico non è nè uomo nè donna, ma è l'uno e l'altra; altrettanto l'essere umano morale. Vi sono aspetti del carattere umano, e proprio i più nobili, i quali possono coltivarsi soltanto nel matrimonio: l'amore pieno di abnegazione della donna; la generosità dell'uomo che tutto sacrifica per la sua compagna; la necessità di essere rispettabile, quando non si volesse per amor di sè stesso, almeno per riguardo al coniuge; la vera amicizia — l'amicizia è possibile soltanto nel matrimonio, anzi ne risulta necessariamente —; i sentimenti paterni e materni, ecc. La tendenza originaria dell'essere umano è egoistica; nel matrimonio la stessa natura lo guida a dimenticare sè stesso in altri; e l'unione coniugale dei due sessi è l'unica via per nobilitarlo sul fondamento della natura. La persona non coniugata è soltanto a metà un uomo.

Certo, non si può dire a nessuna donna: tu devi amare; e a nessun uomo: tu devi essere amato e riamare; perchè la cosa non dipende interamente dalla libertà. Ma si può stabilire come assoluto comando questo: non deve accadere coscientemente per colpa nostra che noi si rimanga celibi. Il proposito chiaramente pensato di non sposarsi mai è assolutamente contro il dovere. Rimaner celibi senza propria colpa è una grande infelicità; per propria colpa è una grande colpa. — Non è lecito sacrificare questo fine ad altri fini, come per es. al servizio della Chiesa o dello Stato, a considerazioni di famiglia o alla quiete della vita speculativa e simili; perchè il fine di essere un uomo completo è più alto che ogni altro fine.

B. Relazione tra genitori e figli e doveri reciproci derivanti da questa relazione.

Non si parla qui dei doveri reciproci dei genitori verso i figli in genere, in quanto essere ineducati e inesperti. Vi sarebbe certamente molto da dire a tale riguardo, ma non è questo ora l'oggetto della nostra ricerca. Si tratta qui dei doveri reciproci dei genitori verso i figli generati proprio da loro. La relazione tra gli uni e gli altri si fonda non sopra un concetto liberamente disegnato, ma sopra un ordinamento di natura, ed è necessario mostrare quest'ultimo per sviluppare da esso la relazione morale.

I.

Tra padre e figlio non esiste assolutamente nessun vincolo naturale che sia stretto con coscienza e guidato da libertà. L'atto della generazione, su cui alcuni filosofi vogliono fondare diritti e doveri, avviene, in quanto tale, senza libertà e senza coscienza, e da esso non nasce nessuna conoscenza del generato. — Un tal vincolo naturale stretto con coscienza esiste invece tra madre e figlio. Nel corpo della madre si produce il frutto, e la conservazione di lei è legata alla conservazione e alla salute di questo; e certo con coscienza. Ella sa a quale oggetto prodiga tale cura costante, sempre rinnovantesi, e si abitua così a considerare la vita di esso come una parte della propria. Il bambino vien partorito

tra dolori con pericolo della vita per la madre: la sua apparizione è per lei in pari tempo la fine dei dolori e, necessariamente, un momento di gioia. L'unione animale di entrambi continua ancora qualche tempo, e nella madre vien preparato il nutrimento del bambino, nutrimento che quella sente il bisogno di dare quanto questi di prendere. La madre sente il bisogno di preservare il suo bambino, e così è anche negli animali.

Ora, in modo assoluto, sta contro la dignità di un essere ragionevole lasciarsi spingere da un mero istinto naturale. Certo, questo istinto non può nè deve essere sradicato; ma, unito con ragione e libertà, apparirà, come appunto vedemmo sopra per l'istinto sessuale della donna, sotto un'altra forma. Quale potrebbe essere questa forma? Secondo il puro ordinamento della natura, il bisogno del bambino era [altresì] un bisogno fisico della madre. Se poniamo un essere dotato di coscienza e libertà, allora il puro impulso naturale si cambierà in sentimento e affetto; al posto del bisogno fisico sottentrerà un bisogno del **cuore** [da parte della madre] di fare, liberamente, sua propria la conservazione del bambino. Questo affetto è la **simpatia** e la **compassione.** Della simpatia materna si può dire così poco che sia un dovere, come dell'amore; essa nasce piuttosto dall'unione originaria dell'impulso naturale con la ragione; ma si può dire di entrambi [dell'amore e della simpatia] che condizionano la possibilità della moralità. Di una donna che non fosse capace di sentire la tenerezza materna si potrebbe dire senza dubbio che non si elevi sopra l'animalità. Soltanto dopo ciò [dopo sorta la simpatia] entra in campo la libertà, e con essa un comando di dovere: si deve esigere dalla madre di abbandonarsi a questi sentimenti, di rafforzarli in sè, e di sopprimere tutto quel che potrebbe loro nuocere.

L'amore del padre al proprio bambino — prescindendo da quanto è il risultato della nostra legislazione civile, dall'opinione pubblica, dall'immaginazione e simili — è soltanto un amore **mediato.** Esso nasce dall'amore di lui per la madre. La tenerezza coniugale fa al padre una gioia e un dovere il dividere i sentimenti della propria moglie; e così nasce anche in lui amore per il bambino e cura per la sua conservazione.

Il primo dovere dei due genitori verso il bambino nato dalla oro unione è la cura per la sua conservazione.

II.

Io suppongo quel che sarebbe quando fossimo e potessimo essere più fedeli alla natura: quando l'uomo e la donna vivessero sempre insieme e lavorassero insieme, ecc., quindi, dovendo il bambino per la sua conservazione star sotto i loro occhi, vivessero anche insieme con lui. Essi — poichè la natura umana è sin troppo inclinata a trasportare fuori di sè il concetto di ragione e libertà — trasporterebbero questo concetto anche nel loro bambino, che tratterebbero secondo tale presupposto, e allora non potrebbe non accadere che si mostrassero in lui tracce della ragione stimolata per mezzo di questa reciproca causalità.

Secondo il necessario concetto di esseri liberi, la libertà fa parimenti parte del benessere, e poichè i genitori amano il loro bambino e desiderano perciò il suo benessere, non possono voler sottrargli la libertà in generale. Ma poichè nello stesso tempo essi vegliano sulla sua conservazione come sopra un fine prescritto dalla natura e dal dovere, non possono favorire e permettere quella libertà se non in quanto può coesistere con essa la conservazione del bambino.

È qui il primo concetto dell'educazione, ossia, come si potrebbe chiamare più specialmente questa parte di essa, l'**allevamento.** È dovere dei genitori preservare il loro bambino, rispettare e favorire in lui la libertà, e, in quanto questa potrebbe nuocergli, subordinarne l'uso al loro fine supremo in rapporto al bambino stesso: insomma l'allevamento è un dovere.

Presto sorge il dovere di un'educazione più alta, dell'educazione alla moralità. E ciò per la seguente ragione.

I genitori hanno scoperto la libertà — per ora soltanto formale — del bambino; ma ogni essere libero è capace di moralità e deve esservi educato, quindi anche il bambino. Orbene, se i genitori debbono avere quest'ultimo presso di sè per la sua conservazione fisica, affidata esclusivamente a loro, ne segue che soltanto essi possono educarlo alla moralità.

In tale dovere dell'educazione morale è implicito quanto segue:

— *a)* Anzitutto il dovere di formare convenientemente le forze del bambino, affinchè egli possa essere un buono strumento per l'avanzamento del fine della ragione: di produrre, dunque, in lui **abilità.** È questo, infatti, — sia detto di sfuggita non potendo noi proporci qui di esaurire la teoria dell'educazione — è questo, infatti, anche il fine proprio dell'educazione, in quanto essa dipende dall'arte e da regole: sviluppare e formare le libere forze dell'allievo. — *b)* Inoltre il dovere di dare alla libertà formata dell'allievo una direzione morale, il che non può accadere se non nella maniera da noi già indicata, di promuovere in generale la moralità fuori di noi.

III.

Qual'è ora nell'educazione la relazione reciproca tra genitori e figli?

È spesso dovere dei genitori limitare la libertà dei proprî figli, in parte per la loro conservazione — non possono permettere un uso di quella che sia nocivo a questa —, in parte per la formazione della loro abilità. Sotto quest'ultimo rispetto essi debbono esortarli a compiere le azioni che tendono a quel fine e a non compiere le altre che non sono connesse nè col primo fine (la conservazione) nè col secondo (la formazione) perchè queste ultime sono superflue e soltanto perdita di tempo e di forza. A scopo di moralità [invece] i genitori non debbono limitare la libertà dei figliuoli: poichè un'azione è morale solo in quanto è fatta, ovvero non fatta, con libertà.

Difficilmente può sorgere la questione circa il diritto dei genitori a limitare la libertà dei loro figliuoli. Sono obbligato a rispettare la libertà formale di ogni uomo perchè debbo ritener lui un essere moralmente formato, e la sua libertà un mezzo all'avanzamento del fine della ragione. Non posso erigermi a suo giudice; perchè egli mi è uguale. Il mio bambino, invece, lo considero un essere non già moralmente formato, ma soltanto da formare, e come tale appunto egli mi è dato col dovere di educarlo. Per il medesimo fine, quindi, per cui debbo rispettare la libertà di coloro che mi sono eguali, debbo altresì limitare quella del mio bambino.

È dovere dei genitori limitare la libertà dei figliuoli in quanto

l'uso di essa potrebbe nuocere al fine dell'educazione: ma solamente sotto tale rispetto. Ogni altra restrizione va contro il dovere perchè va contro il fine: appunto la **libertà dei figliuoli** dev'essere formata; quindi, affinchè tale formazione sia possibile, è necessario che essi abbiano libertà. I genitori non debbono fare proibizioni ai proprî figli per mero capriccio e, come essi dicono, per spezzarne la volontà. Soltanto il volere diretto contro il fine dell'educazione deve essere spezzato. Ma volontà in generale i fanciulli debbono averne: si educano esseri liberi, non già macchine abuliche fatte per uso e vantaggio del primo che se ne impadronisca. Intorno a ciò, tuttavia, soltanto i genitori possono giudicare sè stessi, e debbono decidere con sè stessi dinanzi alla propria coscienza.

Se per sottomettere i fanciulli al fine dell' educazione non c'è altro mezzo che la forza, i genitori hanno il diritto di ricorrervi; e in tal caso è un dovere per loro costringere i figliuoli, poichè soltanto a questo modo è dato conseguire il fine dovuto.

Quando viene costretto, il fanciullo è, e rimane, puro oggetto dell'operare dei genitori. Egli ha libertà soltanto entro la sfera in cui la costrizione cessa, e tale libertà va considerata come il risultato dell'opera dei genitori. Le azioni dei figli, quindi, non hanno la minima moralità, essendo ottenute per forza.

E pur nondimeno la moralità deve essere svolta nel fanciullo; bisogna, dunque, che qualcosa rimanga come risultato della sua propria libertà, e questo qualcosa è la **libera obbedienza** del fanciullo. Tale libera obbedienza consiste in ciò: che i figli, senza mezzi coercitivi, e neppure per timore di essi, volontariamente fanno quel che i genitori comandano, e volontariamente non fanno quel che essi proibiscono, soltanto **perchè** i genitori lo hanno proibito o comandato. E invero, se i fanciulli stessi sono persuasi della bontà e finalità di quel che è comandato, tanto persuasi che già la loro inclinazione li trae a eseguirlo, allora non si ha obbedienza, ma avvedutezza. L'obbedienza si fonda non sulla speciale visione della bontà di ciò che è comandato in un particolare momento, ma sulla ingenua fede nella superiore saggezza e bontà in generale dei genitori.

Quanto poco si può dire che sia un dovere l' amore o la com-

passione della donna, altrettanto poco si può dire che sia un devere una siffatta ingenua obbedienza: essa nasce dalla disposizione alla moralità in generale e da un sentimento conforme al dovere, e si manifesta da sè in virtù di un corretto trattamento dei fanciulli: infatti non può basarsi su null'altro che sulla stima e sottomissione alla superiorità, non già concepita ma oscuramente sentita, dello spirito e della moralità, e insieme sull'amore per esse, sul desiderio di divenirne altresì partecipe. È qui l'origine dell'obbedienza, e se qualcosa dimostra che nella natura umana esiste bontà, gli è questa obbedienza.

Una volta sorta, l'obbedienza può, con libertà, essere rafforzata e inalzata mediante la libertà: il fanciullo può abbandonarsi in particolare a considerazioni e sentimenti che lo elevano, e sotto questo rispetto, e da allora soltanto, l'obbedienza diventa **dovere dei figli.** — Essa è l'unico dovere dei figli; si sviluppa prima di altri sentimenti morali, perchè è la radice della moralità. Più tardi, divenuta possibile la moralità nella sfera lasciata libera dai genitori, l'obbedienza rimane sempre tuttavia il più alto dovere. Al di là di questa sfera il figlio non può voler essere libero.

(Nel fanciullo l'obbedienza è il fac-simile di tutta la maniera di pensare morale; quindi, è importante sopra ogni cosa. Cioè: come l'uomo formato sta rispetto alla legge morale in genere e al suo esecutore, Dio, così sta il fanciullo rispetto al comando dei suoi genitori e alla persona loro. Noi dobbiamo fare semplicemente ciò che il dovere comanda, senza sofisticare sopra le conseguenze; ma per poter fare così, dobbiamo di necessità ammettere che esse in mano a Dio approderanno al bene. Similmente il figlio in riguardo ai comandi dei suoi genitori. Nel Cristianesimo Dio è rappresentato sotto l'immagine del Padre; e ciò è eccellente. Soltanto non contentiamoci di parlar sempre e poi sempre della Sua bontà, ma pensiamo anche alla nostra doverosa obbedienza verso di Lui, e all'ingenua rassegnazione alla Sua volontà, senza sottigliezze e sofisticherie; e la rassegnazione [sia intesa] sotto forma non di sentimentalismo e di auto-conforto, ma specialmente di coraggioso esercizio del dovere, qualunque cosa la nostra corta veduta creda scoprirvi circa le conseguenze. L'educazione di tale obbedienza è l'unico

mezzo con cui i genitori possono produrre immediatamente un sentimento morale nei figliuoli; è quindi loro dovere particolarissimo abituarli a obbedire. — È una massima assai falsa, che dobbiamo, come molto altro male, all'eudemonismo dominante in passato, quella secondo cui nel fanciullo si vuole ottenere tutto a forza di argomenti razionali, in base all'esame fattone da lui stesso. Tra gli altri motivi della sua condannabilità, essa è colpevole persino del controsenso di presumere nei fanciulli una maggior quantità di ragione che non si supponga in noi stessi; poichè anche gli adulti operano in massima parte per inclinazione e non per motivi razionali).

A questo punto abbiamo ancora a rispondere alla domanda: fin dove può giungere l'obbedienza incondizionata da parte dei figli e l'esigenza di essa da parte dei genitori? (Ogni obbedienza è **incondizionata** e anche cieca, altrimenti non sarebbe obbedienza. Cioè per il particolare è cieca; mentre in generale, un' obbedienza cieca non è possibile; essendo necessariamente basata sulla convinzione della superiore saggezza e bontà della persona a cui obbediamo).

Tale domanda può avere due significati. Da una parte si può chiedere l' **estensione** [dell' obbedienza]: la sfera cioè delle azioni, entro la quale il figlio deve obbedire ai genitori, e **in che limiti** deve obbedire; dall' altra la **protensione** [dell' obbedienza]: **per quanto tempo,** cioè, deve egli obbedire, se si dia o no il momento dell'emancipazione, e quale esso sia.

Intesa nel primo significato, la domanda può sollevarsi o dal figlio, o dai genitori. Dal figlio essa non dev'essere fatta — e proprio qui sta la risposta — perchè il figlio deve obbedire, e la sua obbedienza consiste appunto nel non voler essere più libero di quanto lo lascino i genitori. Circa i necessarî limiti di questa obbedienza possono essere giudici i soli genitori; il figlio no, assolutamente; poichè egli si sottomette loro con obbedienza. — Dire, come talvolta si ode: " Il figlio deve obbedire soltanto nelle cose oneste ", è del tutto contradditorio. Chi obbedisce solo nelle cose oneste, non obbedisce affatto: in quanto che allora, di necessità, spetta a lui un giudizio su quel che è onesto o no. E se egli esegue l' onesto in quanto tale, lo esegue per propria convinzione, non già per obbedienza. Se l' obbedienza sia imposta per azioni oneste o no, di ciò

debbono rispondere i genitori secondo la propria coscienza: essi non possono lasciarsi mettere dinanzi al seggio giudiziario del loro figlio. — Ma, si potrebbe ancora domandare, e se i genitori comandassero al figlio qualcosa d'immorale? — Rispondo: l'immoralità del comando o si rivela soltanto dopo un accurato esame, ovvero salta immediatamente agli occhi. Il primo caso non può qui aver luogo: perchè il figlio obbediente non presuppone che i suoi genitori possano comandargli qualcosa di male. Se ha luogo il secondo caso, fin da questo momento crolla la base dell'obbedienza, ossia la fede nella superiore moralità dei genitori, e ogni ulteriore obbedienza sarebbe contro il dovere. Lo stesso avviene quando l'esistente immoralità e la scandalosità della condotta dei genitori si manifesta immediatamente ai figli; in tal caso non è possibile nessuna obbedienza da parte di questi e nessuna educazione per opera di quelli.

Se, com'è più bello, i genitori si pongono la suindicata domanda, allora ecco la risposta: non date comandi, circa i quali, dinanzi alla vostra coscienza, non siete persuasi che approdino, secondo la vostra migliore convinzione, al fine dell'educazione. Voi non avete nessun interno diritto morale di esigere obbedienza al di là di questi limiti.

Alla domanda poi: “ quanto tempo dura il dovere dell'obbedienza? „ va risposto nel modo seguente.

a) anzitutto: si esige l'obbedienza a scopo di educazione: ma l'educazione è mezzo a un fine, e il mezzo scompare quando il fine è conseguito. Scopo dell'educazione dicemmo: utilità delle forze del fanciullo per l'avanzamento del fine della ragione in un qualsiasi ramo di attività e sotto una qualsiasi forma. Se esso sia conseguito, il fanciullo stesso non può giudicare, poichè egli riconosce ai genitori una superiore perspicacia. Dunque — o i genitori giudicano essi che lo scopo è ottenuto, e allora lasciano libero il figliuolo secondo la sua libera volontà e criterio.

b) Ovvero il secondo caso. Il risultato stesso decide se lo scopo dell'educazione, — l'abilità — siasi ottenuto. Di ciò è lo Stato il giudice esteriore competente. Ora, se lo Stato dà al figlio un impiego, afferma con questo che l'educazione di lui è compiuta; e il giudizio dello Stato vincola i genitori giuridicamente: e essi debbono sottoporvisi senz'appello; li vincola altresì moralmente: essi debbono sottoporvisi per dovere.

c) Infine il terzo caso: L'educazione non è possibile più oltre; e questo in seguito al matrimonio dei figli. La figlia si sottomette interamente al marito, dipende dalla volontà di lui; non può dipendere, quindi, dalla volontà di altri: da quella, cioè, dei suoi genitori. Il figlio si assume la cura della sorte della propria moglie al tutto secondo i desiderî di lei, e non può più, quindi, lasciarsi determinare da altri desiderî: da quelli, cioè, dei suoi genitori.

IV.

Ma anche dopo l'emancipazione dei figli continua tra essi e i genitori una particolare relazione morale.

I genitori, se — come presupponiamo — furono in pari tempo gli educatori, conoscono l'interno dei figliuoli, e tutto il loro carattere, avendolo veduto nascere sotto i proprî occhi e avendolo formato. Essi conoscono il carattere dei figli meglio di quanto possano i figli stessi, e rimangono, perciò, i loro migliori consiglieri; onde resta anche un dovere dei genitori, a preferenza e prima di tutti gli altri uomini — importante quest'aggiunta, perchè altrimenti non avremmo una relazione **particolare**, ma quella **generale**, secondo cui è doveroso consigliare il bene a tutto il prossimo — resta, dico, un particolare dovere dei genitori consigliare i figliuoli, perchè appunto in questi il loro consiglio è collocato nel modo più conveniente. — È poi dovere dei figli ascoltare il consiglio dei proprî genitori più attentamente che qualsivoglia altro consiglio, e rifletterci sopra più maturamente. L'obbedienza, certo, non è più loro dovere; ne sono dispensati e possono operare secondo la sola propria convinzione, ma è loro dovere quell'attento ascoltare e riflettere. — I genitori mantengono il dovere della **cura** [paterna e materna], i figli quello della **venerazione** filiale. (Appunto in questo consiste la venerazione: nel presupporre superiore saggezza in un altro e nello studiarsi di trovare savio e buono tutto ciò che egli consiglia. Manca la venerazione quando si rigetta senza esame ciò che l'altro consiglia).

Rimane ancora tra genitori e figli il dovere **particolare** di assistenza e sostegno reciproco. I figli conservano nei loro genitori le

guide e i consiglieri migliori; i genitori nei figli l'opera propria, ciò che essi hanno formato per il mondo, a fine di soddisfare i loro doveri verso il mondo anche dopo la morte.

Doveri dell'uomo secondo la sua particolare vocazione.

§ 28.

DIVISIONE DELLE POSSIBILI VOCAZIONI UMANE.

Che significhi vocazione in generale, è già stato spiegato sopra. All'avanzamento del fine della ragione concorrono molti fattori di questo fine; la parte, il cui avanzamento un individuo assume in modo tutto speciale soprà di sè, è la sua vocazione. — Fu anche ricordato secondo quale massima si abbia a scegliere questa parte: non per inclinazione, ma per dovere.

Il contenuto proprio del fine della ragione è sempre la comunità di esseri ragionevoli. O si agisce sopra di essi immediatamente, ovvero si agisce sopra la natura per cagione di essi. — Non esiste un agire sulla natura solo per cagione della natura: ultimo fine di questo agire è sempre l'umanità. — Su ciò si basa la divisione fondamentale di tutte le possibili vocazioni umane. Si potrebbe chiamare la prima maniera di agire [quella diretta immediatamente sugli essere ragionevoli] alta vocazione, la seconda maniera di agire [quella diretta sulla natura per cagione degli esseri ragionevoli] bassa vocazione; e secondo questo *fundamentum divisionis* dividere gli uomini in due classi: le superiori e le inferiori.

In primo luogo: in quanti molteplici modi si agisce immediatamente sugli uomini considerati come esseri ragionevoli?

L'elemento primo, il più alto, quantunque non il più nobile nell'uomo, la materia prima di tutta la sua vita spirituale, è la conoscenza. Da questa egli è guidato nelle sue azioni; e, se la conoscenza non è giusta, la migliore intenzione serba certamente il proprio valore interno, ma non conduce all'attuazione del fine della

ragione. Si può, dunque, lavorare sopra la comunità degli esseri umani, anzitutto per formare la loro conoscenza teoretica. È questa la missione del **dotto.** Dovremo parlare, quindi, primieramente, dei doveri del dotto.

Ma la conoscenza è, e rimane sempre, soltanto mezzo al fine. Senza la buona volontà essa non dà nessun valore interno, e serve anche assai poco alla comunità degli esseri ragionevoli. E nemmeno produce necessariamente la buona volontà — principio fondamentale, questo, che sopra abbiamo posto nella più chiara luce. — Resta perciò la particolare impresa di lavorare direttamente al miglioramento del volere della comunità umana. La Chiesa, che è essa stessa appunto la comunità degli esseri ragionevoli, fa ciò mediante i suoi ministri, i cosidetti ecclesiastici, i quali più giustamente dovrebbero chiamarsi ed essere gli educatori morali del popolo. Dovremo parlare, quindi, in secondo luogo dei doveri degli **educatori del popolo.**

Tra il dotto, che ha da formare l'intelletto, e l'educatore popolare, che ha da formare la volontà, sta l'artista estetico, il quale forma il senso estetico che serve nell'uomo come tratto di unione tra l'intelletto e la volontà. Aggiungeremo, incidentalmente, [in terzo luogo], alcune osservazioni sui doveri dell'**artista.**

Se gli uomini debbono vivere in reciproco influsso tra loro, bisogna che ne sia assicurata prima di ogni cosa la relazione giuridica. È questa la condizione di ogni società. — L'istituzione per cui ciò avviene si chiama lo **Stato.** Dovremo parlare, quindi, [in quarto luogo] dei doveri degli **ufficiali dello Stato.**

Fin qui circa le classi superiori.

La vita dell'uomo e la sua causalità nel mondo sensibile sono condizionate da certi legami con la materia. Se gli uomini debbono formarsi per la moralità, è pur necessario che vivano; ed è necessario che siano prodotte, per quanto è nel potere umano, le condizioni della loro vita nella natura materiale. In tal modo anche l'occupazione meno appariscente, e ritenuta la più umile, si connette con l'avanzamento del fine della ragione. Essa si riferisce alla conservazione e alla libera attività di esseri morali, ed è perciò santificata al pari della più alta.

Nella produzione di ciò che serve alla nostra nutrizione e vestimento e agli utensili della nostra attività, la natura in parte può essere guidata e assistita: — ufficio, questo, degli agricoltori, i quali guidano la natura organica, e il cui lavoro, veduto da tal punto di vista, è sublime; — in parte non richiede altro se non che i suoi prodotti spontanei siano semplicemente raccolti o cercati, per es., dai minatori, dai pescatori, dai cacciatori e simili, i quali tutti, insieme con gli agricoltori, potrebbero chiamarsi **produttori.** — Il prodotto grezzo deve in parte venire elaborato ulteriormente per i fini degli uomini e diventa così un prodotto d'arte: — ufficio, questo, dei manifattori, degli artigiani, dei fabbricanti, i quali tutti, in quanto confezionano prodotti d'arte, io chiamerei collettivamente **artisti** (bisogna soltanto distinguerli dall'artista estetico). — È necessario, inoltre, tra gli uomini uno scambio delle varie cose di cui essi abbisognano. Sarà, quindi, assai opportuno che diventi ufficio particolare di alcuni di essi provvedere a tale scambio. È questo l'ufficio dei **commercianti.** — I doveri dei precedenti diversi rami delle classi inferiori sono pressochè gli stessi: quindi avremo a discorrerne soltanto in generale.

§ 29.

Doveri del dotto.

Se consideriamo gli uomini sulla terra come una sola famiglia — e così del resto vanno riguardati dal punto di vista morale, e così debbono divenire a poco a poco anche nella realtà —, possiamo ammettere che per una tale famiglia si dia anche un unico sistema di conoscenza, il quale di età in età si amplia e si perfeziona. Al pari dell'individuo, tutto il genere umano si fa più prudente con gli anni, e si sviluppa mediante l'esperienza.

La conoscenza di ciascuna età deve salire più alto, e a portarla più alto serve appunto la classe dotta.

I dotti sono anzitutto i depositarî, quasi l'archivio della coltura del tempo: e ciò non alla maniera dei non dotti, ossia in riguardo ai puri risultati, i quali si ritrovano, però sparpagliati, anche presso

questi ultimi, ma possedendo in parti tempo i principî. Essi sanno non solo che qualche cosa è quel che è, ma anche in quel modo l'uomo pervenne a siffatta conoscenza, e in qual modo questa si riconnette con le sue conoscenze rimanenti. Il che è necessario, perchè essi debbono portare tale conoscenza più innanzi, che val quanto dire, tra l'altro, anche correggerla: ma non si può vedere il discostarsi di una conoscenza dalla verità, senza conoscere i principî da cui è derivata. — Donde segue anzitutto: un dotto deve conoscere storicamente il cammino della scienza sino al suo tempo, e i principî di essa.

Inoltre: egli deve far progredire lo spirito della comunità: sia con la correzione [di errori], il che è in pari tempo un ampliamento della conoscenza, (cresce il sapere di chi è liberato da un errore), sia con ulteriori conclusioni dal già noto.

Il dotto investiga, corregge e inventa non per sè solo, ma per la comunità, e soltanto così il suo lavoro diventa qualcosa di morale, ed egli l'esecutore di un dovere e, nel proprio ufficio, il servitore della comunità. — Sua immediata sfera di azione è il pubblico dotto; di qui, e per la nota via, i risultati delle sue ricerche pervengono a tutta la comunità.

È appena necessario ricordare ancora esplicitamente che la sua maniera di pensare non può chiamarsi morale nella forma se non quando egli si dedichi alle scienze veramente per amore al dovere e con la veduta di soddisfare in tal modo a un dovere verso il genere umano. Qui chiediamo soltanto: **che cosa** deve egli fare? alla quale domanda si può rispondere in base a quanto si è detto sopra. Il dotto deve da una parte conoscere l'oggetto della coltura del suo tempo, e dall'altra farla progredire. E deve cercare con sincerità di farla progredire: poichè soltanto così egli acquista realmente un proprio valore. E quand'anche per avventura non vi riuscisse, deve avere avuto almeno la ferma volontà, l'ardore e lo zelo di farlo: allora, sì, la sua esistenza non è stata inutile; egli ha per lo meno mantenuto viva la scienza nel suo tempo, ed è un anello nella catena della tradizione della coltura. Anche il ravvivamento dello spirito di ricerca è un vero e importante merito.

Stretto amore alla verità è la virtù propria del dotto. Egli deve

promuovere il sapere del genere umano, e non già eventualmente farsene un giuoco. Al pari di ogni virtuoso, deve dimenticare sè stesso nel proprio fine. E invero, a che gli servirebbe mettere innanzi brillanti paradossi: ovvero difendere e asserire errori che gli fossero sfuggiti di bocca? a null' altro che a sostegno del suo egoismo. La morale condanna ciò in modo assoluto, e dovrebbe condannarlo altresì la prudenza: poichè soltanto il vero e il buono permane nell'umanità; il falso, per quanto brilli a tutta prima, si perde.

§ 30.

Doveri dell' educatore morale del popolo.

Gli uomini, presi insieme, costituiscono un'unica comunità etica. In ciascun individuo è una disposizione conforme al dovere quella di diffondere la moralità fuori di sè per quanto egli può e sa, di rendere cioè tutti dello stesso suo modo di sentire; perchè ciascuno necessariamente ritiene la propria maniera di pensare per la migliore, altrimenti sarebbe mancanza di coscienza persistere in essa. Ma ciascun altro, e per la medesima ragione, ritiene parimenti per la migliore la propria maniera di pensare divergente da quella altrui. Ne risulta, quindi, che fine collettivo dell' intera comunità etica è il seguente: produrre l' unanimità intorno a oggetti morali. È questo il fine ultimo di ogni scambio di azione tra esseri morali.

La società, riguardata da questo punto di vista, si chiama **Chiesa.** — Dunque, la Chiesa, non è una particolare società, come viene spesso rappresentata, ma soltanto un particolare aspetto della medesima unica grande Società umana. Tutti, in quanto hanno la giusta maniera morale di pensare, appartengono alla Chiesa, e tutti debbono appartenervi.

II.

Questo generale dovere che ognuno ha di coltivare moralmente ogni altro, può essere trasferito, ed è trasferito, a uno stato particolare: non già, che con tale trasferimento qualcuno venga al tutto

dispensato dall'obbligo di lavorare al miglioramento altrui, quando gli se ne presenti l'occasione; soltanto che egli non ha più **a farsene espressamente un fine particolare.** In conseguenza le persone di questo stato sono ufficiali, servi della Chiesa. — Tutti dovebbero educare tutti: colui, quindi, a cui gli altri hanno trasferito tale loro dovere, educa **in nome di tutti.** Egli deve muovere dal punto in cui tutti sono concordi, dal simbolo, del quale fu già discorso sopra, e dimostrata la necessità per un'altra ragione; e deve mirare al punto in cui tutti debbono essere concordi. Bisogna, quindi, che l'educatore morale veda più lontano di quanto vedono i singoli; possegga il migliore e più sicuro risultato della coltura morale del tempo, e vi conduca gli altri. Perciò egli è, e deve necessariamente essere, un dotto in questo particolare ufficio. — Tutti debbono divenire concordi; ma anche durante il loro progredire debbono mantenersi tali, onde l'educatore ha da procedere sempre in modo che tutti possano seguirlo. Naturalmente egli s'inalza il più celere possibile, ma non più celere di quanto è possibile per inalzare gli altri tutti uniti, e non già questo o quel singolo. Tosto che nel suo insegnamento precorra la coltura generale, egli non parla più a tutti, e nemmeno parla più in nome di tutti, ma soltanto in suo proprio nome. La qual cosa certamente può fare come persona privata, ovvero nella repubblica dei dotti, là dove parla anche in suo proprio nome e riferisce circa i risultati della propria ragione; ma là dove parla come ministro della Chiesa, egli rappresenta non già la propria persona, sì bene la comunità.

III.

La moralità si sviluppa di per sè stessa e solamente dal cuore dell'uomo con libertà e mediante la pura educazione razionale nella vita di relazione. Essa non può prodursi artificialmente, per mezzo di convinzione teoretica, come abbiamo visto chiaramente sopra. La disposizione per la moralità vien presupposta dai pubblici istituti di educazione; è questo un *quid* da cui il ministro della Chiesa deve necessariamente prendere le mosse, un *quid* che solo rende possibile il suo ufficio e su cui tale ufficio si erige. Uomini immorali non hanno

Chiesa e nessun rappresentante in riguardo ai loro doveri verso la Chiesa. — Ne segue che non può essere intento delle pubbliche istituzioni religiose fornire dimostrazioni teoretiche e un sistema di morale, ovvero in genere speculare intorno ai principî. La comunità [la Chiesa] non adduce a sè siffatte dimostrazioni, perchè, così certo come è una comunità [una Chiesa], già crede. La sua fede è un fatto, ed è ufficio soltanto del dotto svilupparla **a priori** da principî. Scopo dei pubblici insegnamenti morali, quindi, non può essere che avvivare e rafforzare la disposizione alla moralità già in tutti presente: rimuovere tutto ciò che potrebbe renderla oscillante internamente e tutto ciò che potrebbe impedirle di manifestarsi esternamente in azioni. Ma non c'è altro che produca questi due ultimi effetti all'infuori del dubbio se si possa promuovere il fine supremo della moralità, se si dia realmente un progresso nel bene, ovvero se tutto questo convincimento non sia che un'illusione proveniente da una irrealtà; nulla riesce ad avvivare e rafforzare il senso morale, tranne la ferma fede che sia [illegible]n possibile l'avanzamento del fine della ragione, e che quel progresso verso il meglio segua necessariamente. Ma tale fede, se la si esamina più da vicino, è la fede in Dio e nell'immortalità. La promozione del bene procede senza nessuna regola, se non esiste un Dio; essa, infatti, non si ritrova nè sul cammino della natura, perchè questa non si riferisce punto alla libertà, nè in facoltà di esseri finiti, per la stessa ragione, in quanto gli esseri finiti operano solamente con forze di natura. Dire, invece: la promozione del bene procede di necessità secondo una regola, significa dire: esiste un Dio. — Similmente non progrediamo secondo un disegno verso il nostro ultimo fine, se non siamo immortali; perchè il nostro fine non si consegue nel tempo.

In conclusione: l'educatore del popolo tratta di preferenza gli articoli di fede. Non già che egli li deduca *a priori;* la fede segue immediatamente dal sentimento morale e l'educatore del popolo presuppone di necessità l'una al pari dell'altra, ma egli vivifica la fede appunto perchè la presuppone come nota, e così richiama gli uomini a Dio e all'eternità. — È un vantaggio assai grande per gli uomini che hanno una Chiesa esteriore, acquistare l'abitudine di riferire persino la più umile occupazione, a cui possano attendere,

all'oggetto più sublime che l'uomo possa pensare, a Dio e all'eternità.

È parimenti ufficio dell'educatore del popolo impartire alla comunità l'insegnamento circa la determinata applicazione del concetto del dovere, l'amore per il quale egli giustamente presuppone nei fedeli. Questi volentieri vorrebbero tutti vivere ragionevolmente e moralmente; soltanto non sanno bene donde cominciare e che cosa convenga a tal fine: ecco il presupposto da cui muove l'educatore del popolo. Egli parla in nome di tutti i singoli, alla stessa maniera in cui tutti i singoli esprimerebbero ciò che ognuno sa in proposito, quando fossero fusi in una sola persona e potessero parlare. Come si fa a mettersi in questa o quella disposizione, che in genere è una parte della maniera di pensare morale? — A tale domanda e ad altre simili egli risponde. Il suo insegnamento è in generale tutto pratico; calcola per l'immediata applicazione.

Generalmente: — e queste sono per lui regole fondamentali — **egli non dimostra e non polemizza**; poichè presuppone gli articoli di fede come già noti e accettati, e la buona volontà come già esistente. Nell'adunanza dei fedeli è del tutto contro lo scopo stritolare gli schernitori della religione, scuotere ostinati peccatori, apostrofare la comunità come una frotta di birbanti. Si dovrebbe supporre che questi non verrebbero nell'assemblea, e chi si mostri in essa, faccia già, con tale atto, una pubblica professione della propria fede e della propria buona volontà. — Inoltre, l'educatore del popolo parlando in nome della comunità, e in vece di essa, non in vece di Dio, — poichè anch'egli, come gli altri fedeli, sta sotto di Lui, e dinanzi a Lui è, al pari degli altri, soltanto un povero peccatore —, parla appunto come i membri della comunità potrebbero parlare: come un consigliere, non già come un legislatore; per via di esperienza, non già di principî.

IV.

Con miscredenti decisi, e tali da non riconoscere nè stimare nessun dovere — poichè è questa soltanto la vera miscredenza — l'educatore del popolo non ha nulla che fare dinanzi alla comunità,

come prima fu detto, sì bene **in particolare.** La maniera con cui si devono trattare siffatte persone fu già mostrata sopra: le faccia egli entrare in sè stesse, insegni loro a stimarsi più di quanto possano essersi stimate finora. In fondo al miscredente sta sempre una segreta disistima di sè e sfiducia in sè. Questo fondo bisogna distruggere, e allora cade ciò che poggia soltanto su di esso.

In simil guisa si comporti l'educatore del popolo per tutti i particolari bisogni morali dei singoli individui. Sia sempre preparato a consigliare su quanto importa a tal riguardo. Vada in cerca anche di chi non ricorre a lui; ma — il che è la cosa principale — con modestia e con rispetto per la dignitá umana di ciascuno. Particolare consigliere spirituale egli diventa solo perchè qualcuno espressamente lo elegge tale. Nessun diritto ha egli d'imporsi.

V.

Dovere tutto proprio e caratteristico dell'educatore del popolo è quello del buon esempio. Egli non lo dà soltanto per sè, ma per l'intera comunità, di cui è il rappresentante.

La fede della comunità riposa in massima parte sulla sua, e — se si prende la cosa in senso rigoroso — è in massima parte non molto più che una fede nella fede di lui. Agli occhi dei singoli individui egli è in realtà non una determinata persona, ma il rappresentante della comunità morale, della Chiesa tutta quanta. Ciò che egli propone, deve proporre come qualcosa non già di appreso o trovato per via speculativa, ma di attinto alla propria esperienza interiore: e nel suo verbo i singoli fedeli credono appunto perchè è risultato dell'esperienza soltanto. Ora, se la sua vita contraddice [alle sue parole] nessuno dei fedeli crede alla sua esperienza; e poichè essi potevano credere soltanto a quest'ultima, in quanto che egli non può nè deve aggiungere dimostrazioni teoretiche, non gli vien creduto proprio nulla di quanto dice.

§ 31.

Doveri dell' artista estetico.

Da una parte — avendo io parlato della relazione tra il dotto e l'educatore morale del popolo nella formazione dell'umanità — rientra nella mia trattazione, a renderla completa, discorrere dell'artista estetico, il quale esercita su quella formazione un influsso non meno grande, soltanto non così immediatamente notato; d'altra parte è un bisogno del nostro tempo, che ognuno faccia quanto è in lui, per portare questo argomento in discussione.

L'arte bella non forma, come la dottrina, soltanto l'intelletto, ovvero, come l'educazione morale, soltanto il cuore; essa, invece, forma l'uomo tutto quanto unito. L'arte bella non s'indirizza nè all'intelletto nè al cuore, ma all'intero spirito umano nell'unione delle sue facoltà: è un terzo *quid*, composto dell'uno e dell'altro. Non si può forse esprimere meglio ciò che essa fa, se non dicendo: **essa rende comune il punto di vista trascendentale.** Il filosofo eleva sè e gli altri a questo punto di vista laboriosamente e secondo una regola. Lo spirito artistico occupa questo punto di vista senza pensarlo determinatamente; egli non ne conosce nessun altro, e vi inalza coloro che si abbandonano al suo influsso, in una maniera così inavvertita che essi non si accorgono del passaggio.

Mi esprimo più chiaramente. Dal punto di vista trascendentale il mondo è fatto; dal punto di vista comune è dato; dal punto di vista estetico il mondo è dato, ma solamente secondo la veduta come esso è fatto. Il mondo, il mondo reale dato, la natura, insomma, — poichè soltanto di essa parlo —, ha due aspetti: è prodotto della nostra limitazione; ed è prodotto dal nostro libero, s'intende, **ideale** operare (non della nostra reale causalità). Sotto il primo aspetto la natura è dapertutto limitata; sotto il secondo aspetto è dapertutto libera. La prima veduta è comune, la seconda è estetica. Per es., ogni forma nello spazio va considerata come una limitazione fatta dai corpi adiacenti; ma va considerata [altresì] come manifestazione dell'interna pienezza e forza del corpo stesso che l'ha. Chi segue la prima veduta, non

vede che forme contorte, compresse, mostruose: vede la bruttezza; chi segue la seconda, vede la possente pienezza della natura, la vita, lo sforzo: vede la bellezza. Altrettanto vale per ciò che è supremo: la legge morale comanda assolutamente e comprime ogni inclinazione naturale: chi la vede a questa maniera sta a essa come schiavo. Ma la legge morale è in pari tempo l'Io stesso; essa proviene dal fondo intimo della nostra propria essenza, e quando le obbediamo, non facciamo che obbedire a noi stessi; chi la vede a questa maniera, la vede esteticamente. Lo spirito artistico vede ogni cosa dal lato bello; vede tutto libero e vivente.

Non parlo quì della grazia e della serenità che una tale veduta dà a tutta la nostra vita: qui devo richiamare l'attenzione soltanto sull'effetto educativo e nobilitante che otteniamo con essa, rispetto alla nostra destinazione suprema.

Infatti, dov'è il mondo dello spirito artistico? Internamente nell'umanità, e in nessun altro luogo. Dunque: l'arte bella fa rientrare l'uomo in sè e lo rende famigliare con sè stesso. Essa lo svelle dalla natura data e lo pone indipendente e per sè solo. Ora, è proprio l'indipendenza della ragione il nostro ultimo fine.

Il senso estetico non è virtù: perchè mentre la legge morale esige indipendenza secondo **concetti**, quel senso invece viene da sè, senza nessun concetto. Ma esso è predisposizione alla virtù, alla quale prepara il terreno, e quando la moralità fa la sua apparizione, trova la metà del lavoro — la liberazione dai legami della sensibilitá — già compiuta.

La formazione estetica, quindi, ha una relazione altamente efficace con l'avanzamento del fine della ragione: e sotto questo rispetto si possono prescrivere doveri. A nessuno si può imporre come dovere: prenditi cura della formazione estetica del genere umano; perchè abbiam visto che il senso estetico non dipende dalla libertà, e non si forma mediante concetti, ma deve venire da sè stesso. Però si può a ognuno comandare in nome della morale: non impedire quella formazione, e non renderla, per quanto è in te, impossibile, diffondendo la mancanza di gusto. Gusto, infatti, ognuno può averne; esso può formarsi mediante libertà: onde ognuno può sapere che cosa è contrario al gusto. Col propagare il

cattivo gusto in fatto di bellezza estetica non si lasciano gli uomini in quello stato d'indifferenza in cui essi attendono la futura formazione, ma si guasta questa formazione stessa. Si danno su tale oggetto due regole.

1. Per tutti gli uomini. Non ti fare artista contro il volere della natura: e la cosa avviene sempre contro il volere della natura, quando non succede per impulso di questa, ma si pretende a forza, in seguito a un proposito ostinatamente preso. È assolutamente vero: si nasce artista. La regola frena il genio, ma non dà il genio: appunto perchè è regola, essa ha in mira la limitazione, non già la libertà.

2. — Per il vero artista. Guàrdati dall'assecondare, per interesse o per brama di gloria presente, il gusto corrotto del tuo tempo: sforzati di rappresentare l'ideale librantesi dinanzi alla tua anima, e dimentica ogni altra cosa. L'artista non si entusiasmi se non con la santità della sua vocazione; soltanto sappia che, con l'applicazione del suo talento, serve non agli uomini ma al proprio dovere; ed egli vedrà la sua arte con occhi tutt'affatto diversi; diventerà un uomo migliore, oltrechè un migliore artista. Esiste una frase comune, dannosa all'arte non meno che alla moralità: **è bello ciò che piace.** Quel che piace all'umanità formata, e quello solo, è certamente bello; ma finchè essa non sia ancora formata — e quando mai sarà tale? — può spesso piacere l'opera più priva di gusto perchè è di moda, mentre la migliore opera d'arte può non trovare nessun favore, perchè l'età [in cui è sorta] non ha ancora sviluppato il senso con cui essa opera dovrebbe essere compresa.

§ 32.

Doveri degli ufficiali dello Stato.

Secondo che si è detto sopra, la costituzione dello Stato deve riguardarsi come il risultato della volontà comune, manifestatasi mediante un contratto espresso, ovvero tacito. Il consenso [tacito] dato con la silenziosa sottomissione a certe istituzioni, come fu

mostrato sopra, equivale in caso di necessità al consenso espresso: — Ognuno può fare con buona coscienza quel che lo Stato permette nella comune sfera di tutti; poichè, secondo il presupposto, ciò è quanto della propria libertà hanno rinunziato i suoi concittadini. Senza il permesso dello Stato si ha a temere, per ogni libera azione nell' àmbito di quella sfera comune, che da essa avvenga danno alla libertà degli altri.

L' ufficiale di Stato — parlo qui specialmente di quello di ordine superiore, il quale ha parte nella legislazione e nella inappellabilità — non è nulla più che l'amministratore di questa volontà comune: egli è investito di autorità e di doveri da tutte le classi di cittadini, e non ha il diritto di modificare la costituzione unilateralmente. Considerare sè stesso in tal guisa, è per lui affare di coscienza; poichè appunto la forma [politica] a lui affidata, e soltanto essa, è quella entro la quale tutti possono operare con buona coscienza. Se arbitrariamente la modifica, sì da suscitare opposizione a tale cambiamento, egli opprime con ciò le coscienze di tutti, e le pone nel dubbio tra l' obbedienza a lui [rappresentante dello Stato] e i doveri che pure hanno verso la libertà di tutti gli altri.

Ma c' è una regola di pura ragione per il contratto sociale. La regola positiva, che egli deve amministrare, può molto scostarsi da quella; può essere dura, può essere ingiusta. Come deve egli comportarsi in simile conflitto? — A tale domanda nella più gran parte abbiamo già risposto sopra:

Anzitutto: egli può certamente assumere l' amministrazione di questa costituzione positiva, [quantunque], secondo la sua convinzione, non pienamente conforme a quella puramente ragionevole; anzi, quando abbia vocazione a ciò, è sinanco suo dovere. Perchè una qualche costituzione deve pur esservi, altrimenti la società, e ciò per cui la società esiste, ossia il progresso verso il meglio, non avrebbe luogo. Ora, la costituzione attuale risponde presumibilmente alla volontà di tutti; ma a ciascuno è lecito rinunziare al proprio diritto e cederlo. Senonchè, è esigenza della ragione, e in pari tempo provvedimento della natura, che la costituzione sociale, si avvicini a poco a poco sempre più a quell' unica forma che risponde al diritto. Perciò il sovrano, che deve reggere lo

Stato con tale fine, deve conoscere quest'ultima forma. Chi, in base a concetti, si elevi sopra la comune esperienza, si chiama, come dicemmo sopra, un dotto; l'ufficiale di Stato, quindi, dev'essere un dotto nella sua specialità. Nessun principe può ben governare, che non sia partecipe delle Idee, dice Platone: e precisamente la medesima cosa diciamo noi qui.

[In secondo luogo]: L'ufficiale di Stato conosce di necessità quanto segue: da una parte, la costituzione alla quale è obbligato, e i patti espressi o taciti su cui essa si basa: dall'altra la costituzione dello Stato quale dev'essere, ossia l'ideale; infine, la via che l'umanità in genere e il suo popolo in ispecie deve prendere, per divenir partecipe della costituzione ideale.

[In terzo luogo]: Il modo di governare dell'ufficiale di Stato si può descrivere in questa breve formula: faccia egli adempiere assolutamente, senza attenuazione nè indulgenza, ciò che il diritto assoluto, il diritto di natura, esige. Ma quel che è imposto soltanto dal diritto positivo scritto egli non cerchi di ottenere se non in quanto può considerarlo il risultato durevole della volontà delle parti interessate. — Mi rendo più chiaro. Per quanto concerne il primo punto, è un principio del tutto falso che il governo sia istituito per il meglio dei governati *(salus populi suprema lex esto)*. Il diritto esiste perchè deve esistere, esso è assoluto, e dev'essere attuato, anche se nessuno vi trovi vantaggio *(fiat justitia, et pereat mundus)*. Per quanto concerne l'altro punto, non è contro il diritto naturale, come fu già ricordato, che qualcuno rinunzi al proprio diritto a beneficio di un altro *(volenti non fit iniuria)*; ma è assolutamente contro il diritto che egli sia costretto a questa rinunzia. Quindi, se contro una legge, che è ingiusta in sè e che soltanto col presupposto dell'unanime approvazione potrebbe essere giusta, si solleva una generale e alta protesta, è assoluto dovere di chi governa abbandonare la legge, per quanto possano gridare circa una violazione di contratto coloro che traggono vantaggio dall'ingiustizia. Se nessuna protesta sorge, egli può, con buona coscienza, conformarsi alla legge stessa. — (Poichè questi principî facilmente vengono fraintesi, donde potrebbe derivare un pericoloso abuso, mi propongo determinarli meglio. Non gli individui, ma le classi

sociali hanno concluso il contratto di Stato, in quanto per esso sono stabiliti i reciproci diritti sulle persone. Dove, per es., la nobiltà è nell'esclusivo possesso dei più alti uffici dello Stato e della pura proprietà fondiaria (sotto il titolo di feudi; ivi gli altri beni in massima parte non sono pura proprietà), la cosa avviene in seguito a un contratto, per lo più soltanto tacito, con la borghesia. Questa, infatti, acconsente a ciò, e prende le sue misure in conformità, rendendosi atta a [fare] qualcos'altro. In tal modo si rimane nell'ordine; e un sovrano il quale unilateralmente e non richiesto abrogasse tale costituzione, agirebbe del tutto contro il diritto e dispoticamente; egli è obbligato a quella costituzione, e la nobiltà si è sottomessa a lui a condizione che la mantenga intatta. Un singolo cittadino se, senza prima dichiararlo, avendo fin qui approvato col suo contegno l'attuale costituzione, attenta ai presunti diritti della nobiltà, è punibile, e giustamente vien punito secondo la legge positiva che egli, col suo silenzio tenuto sinora, ha riconosciuto; in nessun modo viene giudicato secondo il diritto naturale, che egli doveva reclamare pubblicamente e **prima dell'atto,** non già soltanto dopo. Prima invece egli volle giovarsi dei vantaggi della legge positiva; come può dopo appellarsi a una legge opposta a quella? Se, come si conviene, un singolo cittadino reclama presso il sovrano il proprio diritto e rompe così il suo contratto con la nobiltà, egli rompe in pari tempo, con tale reclamo, anche il patto con la propria classe, insieme con la quale aveva conchiuso quel contratto; ne esce; deve, quindi, rinunziare anche ai vantaggi che da tale contratto gli derivano (per es., al diritto di commerciare ove per avventura la classe borghese ne avesse il possesso esclusivo). Che cosa desidera ora propriamente un tale cittadino? Desidera di essere ammesso nella classe nobile, e ciò, per poco che la sua condizione esteriore lo permetta, deve essergli accordato di diritto. — Dunque, i singoli cittadini che si lagnano di violazione del contratto di Stato, debbono poter cambiare la loro classe. È questo l'unico mezzo per render buona l'ingiustizia in base al loro reclamo. Uno Stato sopportabile deve assolutamente aprire questa facilità sul cambiamento di classe; il contrario è addirittura contro il diritto, e nessun sovrano può con buona coscienza

permetterlo. Così, per es., la servitù della gleba *(glebae adscriptio)* il divieto di studiare per certe classi, sono assolutamente contro il diritto. — Ma se tutta la borghesia, o almeno una maggioranza di essa assai decisa, reclama il suo diritto naturale, allora sarebbe dovere assoluto del sovrano di ordinare una revisione della legislazione su questo punto; lo voglia o no la nobiltà. Se le classi favorite fossero savie, non lascerebbero che si giungesse a tale reclamo, ma, a poco a poco, rinunzierebbero da sè ai proprî privilegi).

[In quarto luogo]: La durata di simili contratti si fonda sulla incoscienza e balordaggine delle classi abbindolate; sull'ignoranza dei loro diritti e sull'incapacità di esercitarli. Come la coltura si eleva e si propaga, cessano quei privilegi: ma è appunto fine della natura e della ragione che essi cessino, e che una perfetta eguaglianza secondo la **nascita** — soltanto secondo la nascita, perchè in seguito la vocazione scelta crea di nuovo differenze — si stabilisca tra tutti i cittadini; anche perciò, quindi, è loro fine che la coltura si propaghi. La coltura è la base di ogni miglioramento; è per conseguenza assolutamente contro il diritto e contro il dovere l'imperdirla o lasciare che l'impediscano classi interessate all'ignoranza delle masse. — **L'oscurantismo** è, tra l'altro, anche un delitto contro lo Stato, quale esso dev'essere. — Per il sovrano che conosce la propria destinazione è affare di coscienza favorire l'istruzione.

[In quinto luogo]; Una delle più alte determinazioni della costituzione di Stato richiesta dalla pura ragione è che il sovrano sia responsabile dinanzi ai popolo; e appunto in ciò si allontanano dall'ideale della ragione la maggior parte degli Stati attuali, in quanto non è introdotta in essi questa responsabilità. Naturalmente il sovrano di un tale Stato, il quale governa secondo idee, non può dare la giustificazione voluta dalla ragione, non essendovi nessuno che potrebbe riceverla; ma egli governa **come** se fosse responsabile; sì da essere sempre disposto a render conto, quando ne fosse richiesto.

Tutto quel che si è detto fin qui vale soltanto per il potere supremo, sia esso conferito a una sola persona, ovvero diviso tra più persone —, potere che non riconosce sopra di sè nessun giudice superiore (tranne la nazione, quando questa fosse capace di giudicare). L'impiegato subalterno è strettamente legato alla lettera

della legge. In uno Stato non c'è quasi nulla di più inopportuno di questo, che l'impiegato subalterno si eriga a interprete della legge. Da ciò deriva sempre ingiustizia, perchè la parte perdente viene condannata secondo una legge, che il giudice soltanto ora, dopo il fatto, crea con la sua interpretazione. — Naturalmente anche le leggi non dovrebbero essere di tale specie da potersi interpretare [in più modi], rigirare e capovolgere; la loro indeterminatezza è un male assai grande per uno Stato. — Se [però] contro la legge positiva sorgono obiezioni basate sul diritto naturale, in tal caso l'impiegato subalterno deve naturalmente per il primo non applicarla; ma allora egli deve non far nulla e rinviare la cosa all'autorità suprema, in quanto potere legislativo.

Insomma: È conforme al diritto, e si può prestarle servizio con buona coscienza, ogni costituzione di Stato la quale non renda impossibile il progresso verso il meglio, così in generale come per i singoli individui. È contraria al diritto soltanto quella costituzione la quale ha per fine di mantenere tutto com'è attualmente.

§ 33.

Doveri delle classi inferiori.

Le classi inferiori sono, come abbiamo già veduto sopra, destinate ad agire immediatamente sulla natura irragionevole a cagione degli esseri ragionevoli, a rendere cioè quella adatta per i fini di questi.

Secondo il mio presupposto, io ho da fare non immediatamente con le classi inferiori, ma con quelle che debbono formarle. Descriverò, quindi, soltanto il modo di sentire a cui vanno elevate.

1. La dignità di ogni uomo, la sua autostima e con questa la sua moralità, dipendono principalmente da ciò, che egli possa riferire la propria occupazione al fine della ragione o, il che significa lo stesso, al fine di Dio rispetto all'uomo, e possa dire a sè: quel che fo è la volontà di Dio. Questo possono dire a sè stessi col massimo diritto gli appartenenti alle classi inferiori; essi, infatti, se non sono il culmine dell'umanità empirica, sono tuttavia il sostegno

di questa. Come può il dotto investigare, il maestro del popolo insegnare, l'ufficiale dello Stato governare, se essi tutti non possono in primo luogo vivere?

La dignità di queste classi si accresce se si riflette, e si fa loro riflettere, che il cammino dell'umanità verso il meglio è sempre di peso finora, e sempre dipenderà da esse. Poichè, se l'umanità ha da progredire considerevolmente, deve il meno possibile perdere tempo e forza in lavori meccanici; bisogna che la natura divenga docile, la materia pieghevole e tutto il resto tale che agli uomini sia assicurato con lieve fatica ciò di cui essi necessitano e la lotta contro la natura non sia più una così importante impresa.

A causa di siffatta destinazione, è assoluto dovere delle classi inferiori perfezionare ed elevare il loro mestiere, perchè da ciò è condizionato in generale il progresso del genere umano. In queste classi è obbligo di ciascun individuo sforzarsi, almeno, per soddisfare tale esigenza. Soltanto così può egli pagare il suo posto nella serie degli esseri ragionevoli. Altrimenti rimane puramente un anello nella tradizione del suo mestiere. — (Si è affermato da alcuni scrittori che l'inventore dell'aratro ha un merito assai più grande di quel che abbia forse l'inventore di una proposizione puramente teoretica nella geometria. Contro di che di recente altri si è assai sdegnato; ma ingiustamente, secondo il mio parere, poichè si è mostrato così più il modo di sentire di un dotto che quello di un uomo. Ambo le parti hanno eguale ragione ed eguale torto. Nessuna delle due invenzioni, o dei due ordini a cui esse appartengono, il lavoro meccanico e la scienza hanno un **valore assoluto**; ne hanno soltanto uno **relativo**, in relazione cioè al fine della ragione. Le due invenzioni, quindi, sono pressochè di egual valore; e tra i due inventori il maggior valore è determinato dal loro modo di sentire, non già dal successo).

Le classi inferiori possono difficilmente adempiere all'obbligo che hanno di inalzare il loro mestiere, senza la guida delle classi superiori, le quali sono in possesso immediato delle conoscenze.

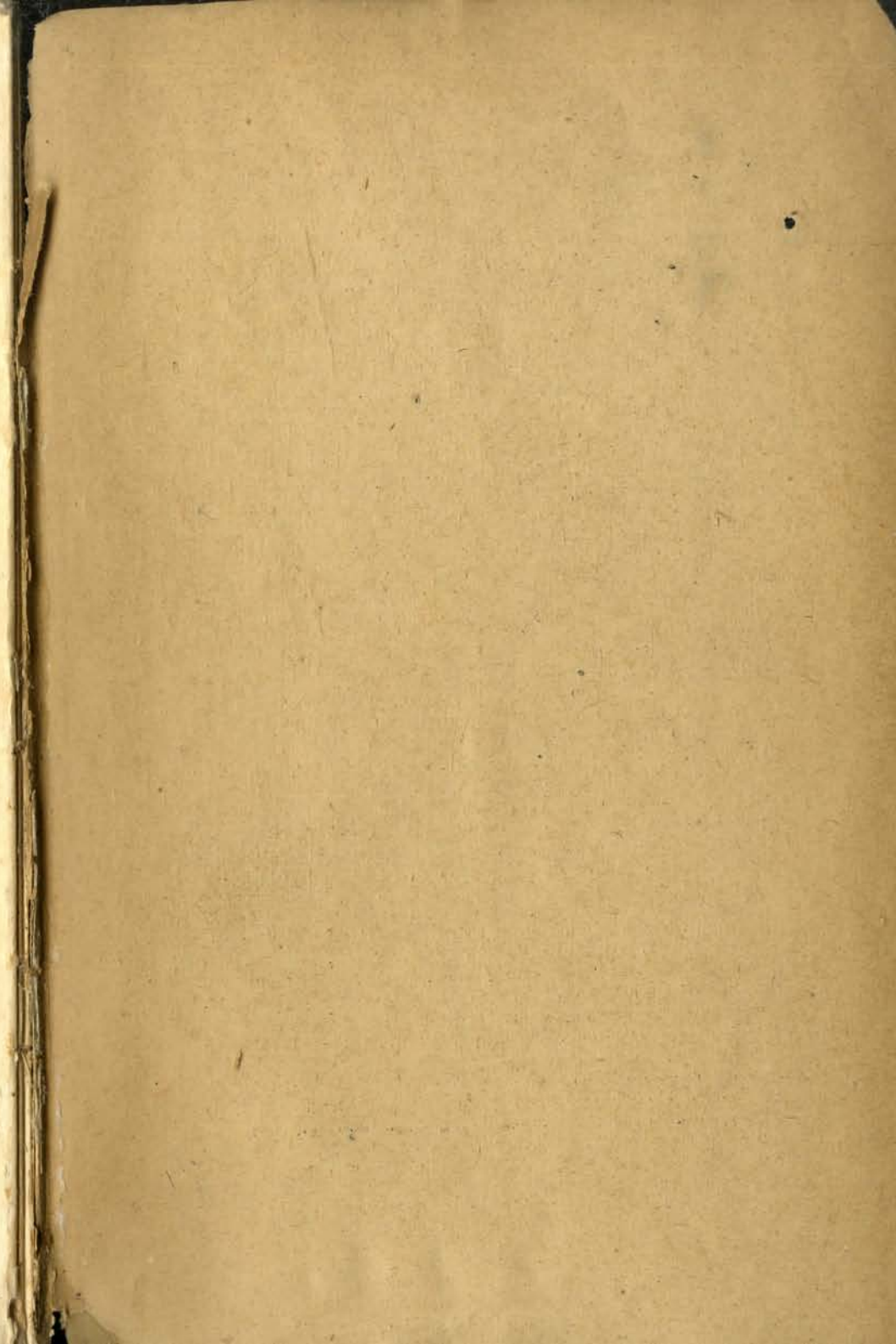
2. È quindi **dovere delle classi inferiori rispettare i membri delle classi superiori.** Non parlo qui della sottomissione che esse debbono all'esecutore delle leggi, in quanto tale, nè della obbe-

dienza e della fiducia all'educatore del popolo, in quanto tale, perchè questi sono doveri generali; parlo, invece, di una stima a cui esse sono tenute in genere verso il dotto e l'artista, anche all'infuori del loro ufficio, come verso uomini **di coltura superiore.** Ora, tale stima consiste non già in esteriori dimostrazioni di onore, o in una tacita e servile venerazione, ma nel presupposto che questi uomini intendano meglio e vedano più lontano che non gli appartenenti alle classi inferiori e che in fondo al loro consiglio e alle loro proposte di miglioramento di questo o quel sistema, dei rami d'industria, di vita domestica, di educazione, ecc. possa ben esservi verità e perspicacia; [consiste, in altri termini] non già in una fede cieca o in una muta obbedienza, a cui le classi inferiori non sono tenute, ma soltanto nella semplice attenzione e preliminare ipotesi che quelle proposte potrebbero essere ben ragionevoli, e siano meritevoli perciò di un ulteriore esame. — Breve: si tratta qui, sebbene non proprio allo stesso grado, della medesima disposizione d'animo che già mostrammo convenirsi ai figli adulti in riguardo ai loro genitori. La venerazione, in tal caso, dipende da libera riflessione e ponderazione, e si può quindi fare un dovere non di essa immediatamente, ma della riflessione da cui essa è suscitata. — È evidente che se le classi inferiori respingono senza esame tutte le proposte di miglioramento che vengono loro dalle classi superiori, esse non progrediscono mai.

Tuttavia si deve bene osservare che tale venerazione viene negata alle classi superiori quasi esclusivamente per colpa loro; e che in massima parte essa dipende dalla stima che le classi superiori dimostrano per le inferiori. — Si rispetti la libertà di queste: perchè se e in quanto non si è autorità per esse, non si ha nulla da comandare loro, ma soltanto da consigliare: si mostri stima per la loro occupazione e si faccia rilevare che se ne conosce bene la dignità. Volendo agire su di esse, si discenda sino a loro. Non c'è vanità più inopportuna di quella di voler apparire dotto dinanzi ai non dotti. Questi non sanno apprezzare la dottrina. — Regola di condotta con essi — che è poi regola di ogni conferenza popolare — è la seguente: non si proceda da principî — essi non li comprendono nè possono seguire il processo del pensiero —, ma

si riporti, per quanto è possibile, tutto quel che si ha a dir loro, alla propria esperienza.

In generale, la giusta relazione tra le classi superiori e le inferiori, il conveniente scambio di azione tra le une e le altre, è la vera base su cui poggia il miglioramento del genere umano. Le superiori sono lo spirito del grande unico tutto dell' umanità, le inferiori ne sono le membra; le prime sono la parte che pensa e concepisce, le ultime la parte che esegue. È sano quel corpo in cui alla determinazione della volontà immediatamente segue spedito ogni movimento; e rimane sano in quanto l' intelletto porta sempre la medesima cura per la conservazione di tutte le membra. Così nella comunità degli uomini. Per poco che questa relazione sia quale dev' essere, si stabilisce presto da sè la giusta relazione tra le classi rimanenti. Se le classi inferiori progrediscono convenientemente nella loro formazione — e progrediscono quando fanno attenzione al consiglio delle superiori — allora l' uomo di Stato non guarderà più il dotto dall'alto in basso come un ozioso sognatore, chè egli stesso sarà spinto dal cammino dei tempi ad attuare le idee di lui, idee che trova sempre confermate dall' esperienza; e anch'egli non sarà più disprezzato dal dotto come un empirico vuoto di pensiero. Allora non sono più in conflitto il dotto e il cosidetto ecclesiastico in più persone, e spesso in una e medesima persona, perchè l' uomo comune diventerà sempre più capace di procedere con la coltura del tempo.

Non potrei chiudere questo libro con qualcosa di più opportuno che non sia l' indicazione del punto capitale su cui si basa il miglioramento del genere umano, che è il fine supremo di ogni dottrina morale.

GIOVANNI AMEDEO FICHTE
(1762–1814)

" Sein Grundcharakter war die Überkraft "
(HUFELAND, medico e amico del Fichte)